بمثلها اي الخبر بالخبر والاجماع بالاجماع فان خبر معاذ دال على جواز العمل بالقياس وعمل بعض الصحابة
من غير ظهور انكار اجماع منهم على جواز العمل به واذا كانا متعارضين فيجب التوفيق بينهما كما مر
قال الرابع نقل الامامية انكاره عن العترة قلنا معارض بنقل الزيدية اقول الوجه الرابع
التمسك باجماع العترة وتقريره ان الامامية نقلوا انكار القياس عن العترة فيكون اجماعًا منهم
على ذلك واجماعهم حجة لما مر في باب الاجماع قلنا في الجواب عنه لا نسلم حجية العترة ولو سلمنا فمعارض
بنقل الزيدية عن العترة جواز العمل به وفيه نظر فانا نعلم بعد مخالطة اصحاب النقل ان مذهب
ابي حنيفة والشافعي ومالك القول بالقياس كذا نعلم ان مذهب اهل البيت كالباقر والصادق
وغيرهما من الائمة انكار القياس قال الخامس انه يؤدي الى الخلاف والمنازعة وقد قال ولا تنازعوا
قلنا الاية في الاراء والحروب لقوله عليه السلام اختلاف امتي رحمة اقول الوجه الخامس التمسك
بالمركب من المعقول والكتاب وتقريره ان العمل بالقياس يؤدي الى الخلاف والمنازعة لكونه
اتباع الامارة المقتضي للمنازعة والاختلاف والمنازعة منهي عنه لقوله تعالى ولا تنازعوا فالمؤدي اليها
كذلك قلنا في الجواب عنه ان الاية الناهية عن النزاع مختص بالاختلاف في الاراء والحروب بدليل
سياق الاية لا في الاحكام الشرعية لان الاختلاف فيها غير منهي بل مندوب لقوله عليه السلام اختلاف
امتي رحمة قال السادس ان الشارع فصل بين الازمنة والامكنة في الشرف وبين الصلوات في القصر
وجمع بين الماء والتراب في التطهير واوجب التعفف على الحرة الشوهاء دون الامة الحسناء وقطع
سارق القليل دون غاصب الكثير وجلد بقذف الزنا وشرط فيه شهادة اربعة دون الكفر وذلك ينافي
القياس قلنا القياس حيث عرف المعنى اقول الوجه السادس التمسك بالمعقول البحت وتقريره
ان مبنى القياس على الجمع بين المتماثلين لاشتراكهما في المعنى الموجب له وعلى الفرق في الحكم بين المختلفين
في الصفة وعلى كون علة الاصل مستلزمة للحكم حيث كانت في القياس الغير الجلي وعلى كون الحكم في الفرع اولى
من الاصل في القياس الجلي حيث يكون استلزام العلة الحكم في الفرع اظهر من استلزامها الحكم في الاصل
والشرع لم يعتبر هذه المعاني لان الشارع فصل بين الازمنة في الاحكام لانه فضل ليلة القدر على سائر الليالي

اجماع م
والمنقول م
ف

فالنوم بين

وبين الامكنة كذلك لانه فضل الكعبة على سائر الاماكن وبين الصلوات في القصر بقصر الرباعية النصف
دون غيرها والازمنة والامكنة والصلوات متماثلات فلم يجمع بين المتماثلات بل فرق بينها وجمع
بين الماء والتراب في التطهير وهما مختلفان لان الما منظف والتراب مشوه فلم يفرق بينهما
واوجب التعفف على الحرة الشوهاء ولم يوجبه على الامة الحسناء مع ان علة التعفف موجودة في صورة الامة
الحسناء وكذلك قطع سارق المال القليل ولم يقطع غاصب المال الكثير مع ان تلك العلة موجودة في الغصب
فلم يعتبر ~~استلزام العلة~~ ~~الحكم في الغصب~~ فلم يعتبر استلزام الحكم واوجب الجلد بقذف الزنا وشرط
في اثباته شهادة اربع دون اثبات الكفر الذي هو اغلظ منه اذ لا يجلد بالقذف به ولا يشترط في اثباته
شهادة اربع فلم يعتبر اولوية القياس واذا ثبت عدم هذه العلل في الشرع ثبت عدم اعتبار
القياس شرعا لان عدم اعتبارها ينافي القياس قلنا في الجواب عنه ان القياس انما يسوغ في الشرع
حيث عرف المعنى المشترك للموجب للقياس وهذه الصور مما لا يعرف فيها المعنى المشترك الموجب
للقياس فلا يرد نقضا فان الصور التي فصل الشارع بينها جاز ان يكون مما لا اشتراك بينهما في العلة
المعتبرة شرعا المقتضية للاشتراك في الحكم فيها والصور التي جمع بينها مما اشترك في العلة
المعتبرة وتخلف الحكم عن العلة المعتبرة ممنوع لانه ربما لم يعرف ما هو العلة المعتبرة فظن غير معتبرة
قال الثانية قال النظام والبصرية وبعض الفقها التنصيص على العلة امر بالقياس وانكره الاخرون
وهو المختار وفرق ابو عبد الله بين الفعل والترك لنا انه اذا قال حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل
علية الاسكار مطلقا وعلية اسكارها قيل الاغلب عدم التقييد قلنا فالتنصيص لا يفيد وحده قيل لو كانت
علية الخمرة الاسكار دفع الاجمال قلنا فيثبت الحكم في كل الصور بالنص اقول المسألة الثانية في
ان تنصيص الشارع على علة الحكم هل يفيد الامر بالقياس ام لا فنقول قال النظام وابو الحسين البصري
وبعض الفقها ان تنصيص الشارع على علة الحكم امر منه بالقياس مطلقا سواء كانت العلة علة الفعل
او الترك على معنى ان ذلك يكفي في تعدية الحكم الى غير محل الحكم المنصوص وان لم يرد ما يوجب التعبد بالقياس
وقال اكثر المتاخرين انه لا يفيد ذلك مطلقا وهو المختار وفرق ابو عبد الله بين الفعل والترك فقال

العلة صح

لم مر

وظن غير العلة المعتبرة معتبرة صح

س

ان كان النص على علة الفعل بان كانت علة لوجوب الفعل او ندبيته لم يكن امرا بالقياس بل لا يكون كافيا
في ايجاب الفعل والا في ندبيته اين وجدت وان كان النص على علة الترك بان كانت علة للتحريم كان
امرا بالقياس فيكفي في تحريم الفعل اين وجدت العلة الى ان وهو التنصيص بالعلة ليس امرا بالقياس
مطلقا ان التنصيص على علة التحريم ليس امرا بالقياس لان الشارع اذا قال حرمت الخمر لكونها مسكرة
يحتمل ان يكون علة التحريم هو الاسكار مطلقا بحيث يثبت التحريم في كل ما يسكر ويكون امرا بالقياس كما هو
مذهبكم ويحتمل ان يكون علتها اسكار الخمر بحيث يكون قيد كونه مضافا الى الخمر معتبرا في العلية فلا يثبت
التحريم في كل ما يسكر فلم يكن امرا بالقياس لا سيما في التحريم واذا احتمل كلا منهما امتنع الجزم بالامر
بالقياس لم يكن في غيره اعني علة الفعل لعدم القائل بالفصل وهو المطلوب فان قيل الاحتمال الثاني ساقط
بحسب العرف اذ الاغلب على الظن عرفا عدم التقييد بالمحل الذي نص على عليته بدليل ان الاب اذا قال
لابنه لا تاكل هذه الحشيشة فانها سم اقتضى العرف منعه من اكل كل حشيشة تكون سما وكذا
نقضى تخصيص المنع بتلك الحشيشة واذا ثبت سقوط التقييد في العرف ثبت سقوطه في الشرع لقوله
عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ولما كان ساقطا شرعا كانت العلة هي الا
سكار مطلقا فكان امرا بالقياس كما هو مذهبنا وهو المطلوب قلنا في الجواب عنه سلمنا ان التقييد ساقط عرفا
لكن لا يلزم من مجرد التنصيص على العلة الامر بالقياس ما لم يدل دليل على وجوب الحاق الفرع بالاصل
للاشتراك في العلة اعني الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس بل لا يحكم بالحكم فانه يحتمل ان يكون
من المثال المبين من صور التنصيص على العلة لان الاحتمال ينافي التنصيص بل صورة التنصيص على العلة
مثلا ان
عند
امرا بالقياس لان هذه الصورة
بقولنا بالنص لان النص دل على عليه الاسكار من حيث هو
في جميع صور وجوده فيكون النص مقتضيا لثبوت الحرمة
عند ثبوتها بالقياس قلنا ان الحكم انما ثبت في جميع صور وجوده

اذ صح

التحريم

واذا لم يكن التنصيص على علة التحريم اعني علة الترك صح امرا بالقياس صح صح

سكار

بالنص لم يكن ثابتا بالقياس لا متناع ح اذ القياس يقتضي ثبوت الحكم في الفرع بغير النص المثبت
لحكم الاصل كما سيجي في الفصل الثاني من الباب الثاني من هذا الكتاب وههنا ثبت الحكم في
جميع الصور بالنص فامتنع القياس واذا امتنع القياس امتنع الاثر به واستدل القارق بين
الفعل والترك بان من ترك اكل رمانة لحموضتها وجب عليه ان يترك كل رمانة حامضة ومن اكل كل م
رمانة لحموضتها لا يجب عليه ان ياكل كل رمانة حامضة واجيب عنه بان الترك ربما كان للحموضة
المخصوصة بهذه الرمانة فلا يلزم منه ترك سائر الرمانات وان الاكل هذه الرمانة المخصوصة جاز ان يكون
لحموضتها مع ميل الطبيعة اليها وقيام الاشتها الصادق وخلا المعدة عن غيرها فلا يوجب
اكلها اكل سائر الرمانات لان هذه القيود باسرها لم توجد في غيرها واعلم ان تحرير
البحث في هذه المسألة وتقريرها حفظا اماني التحرير فلان النظام لما كان من احال القياس كيف
يقول التنصيص على العلة امر بالقياس بل لعل مراد النظام من ذلك ان النص على علة الحكم من
حيث هي كاف في العلم بثبوت الحكم بما في غير محل الحكم المنصوص وهذا كلام حق لكن اثبات
الحكم في جميع محالها بالنص لا بالقياس لما عرفت واما في تقريره فلانه لا حاجة الى عقد الفصل ت
اذ يكفي في ابطال كون التنصيص بالعلة امرا بالقياس ان يقال ان الشارع ان نص على علة الحكم
من حيث هي كان الحكم ثابتا في جميع محالها بالنص دون القياس لما مر وان نص عليها بحيث يكون
للتقييد بالمحل مدخل في العلية لم يثبت القياس لامتناع تعديته واياما كان لم يكن امرا بالقياس
وهو المطلوب قال الثالثة القياس اما قطعي او ظني فيكون الفرع بالحكم اولى ... القرب
على تحريم التافيف او مساويا كقياس الامة على العبد في السرا... البطيخ
على البر في الربا قيل تحريم التافيف يدل على تحريم ... في
للجلاد والقتل ولا نسلم به قيل لو ثبت قياسا ...
قيل نفي الادنى يدل على نفي الاعلى كقولهم فلان لا يملك الحبة ...
اما الاول فلان نفي الجزء يستلزم نفي الكل واما الثاني ...

هنا أقول المسألة الثالثة في بيان أقسام القياس فنقول القياس اما قطعي وهو القياس الذي
علم علة الحكم في الاصل وعلم وجودها في الفرع فيعلم منهما ثبوت الحكم في الفرع واما ظني وهو القياس من
الذي يظن علة الحكم في الاصل وظن وجودها في الفرع او علم احدهما وظن الاخر فظن منهما وجود
الحكم في الفرع اذا عرفت هذا فنقول القياس ان كان يقينيا يمتنع ان يكون حكم الفرع اولى واقوى
من حكم الاصل اذ لا مرتبة للاعتقاد اقوى من اليقين وان كان ظنيا فلا يمتنع فيه ذلك بل جاز
ان يكون الحكم في الفرع اولى من الحكم في الاصل اي يكون استلزام العلة الجامعة لحكم الفرع اظهر من
استلزامها لحكم الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف فان استلزام وجوب احترام
الوالد المحرمة ضربه اظهر من استلزامه لحرمة التافيف وجاز ان يكون ثبوت الحكم في الفرع
مساويا للثبوت في الاصل على معنى ان استلزام العلة الجامعة لحكم الفرع مساويا في الظهور لاستلزامها
لحكم الاصل كقياس الامة على العبد في سراية العتق اذا اعتق الموسر البعض فان المشترك بينهما تشوف
الشارع بالعتق وليس استلزامه لاحدي السرايتين اظهر من استلزامه للاخرى وجاز ان
يكون حكم الفرع ادون من حكم الاصل اي يكون استلزام العلة المشتركة لحكم الفرع اخفى من
استلزامها لحكم الاصل كقياس البطيخ على البر في الربوا فان علة الربوا في المطعومات هو الطعم
والاقتيات وهو في البر اظهر منها في البطيخ وقال الخنجي في تعليله بهذه العبارة اذ يحتمل ان يكون العلة
غير الطعم كما ذهب اليه مالك من ان العلة هي القوت فلا يكون حكم الربوية في البطيخ ثابتا
على هذا التقدير فلذلك كان الحكم في الفرع ادون وفيه نظر فان مذهب مالك رحمه الله حسب
تقريره يقتضي عدم الحكم في الفرع لا كون الحكم فيه ادون واعلم ان لفظ الكافي في قوله فيكون مشعرة
بان اولوية الحكم في الفرع من الحكم في الاصل على المعنى المذكور مختصة بالقياس الظني وليس كذلك
اذ جاز ذلك في القياس اليقيني ايضا لكون اليقينيات ربما تتفاوت بالظهور والخفاء فان قيل
على ان ما يكون الحكم في الفرع اولى من الحكم في الاصل ان تحريم التافيف يدل عرفا على تحريم
الضرب الاذى منه الى منها الضرب لان المنع من التافيف منقول بالعرف عن موضوعه

الغضب أي المنع من لوازم الأذى وإذا كان كذلك كان تحريم الضرب مستفادًا من النص عرفًا لا من القياس
قلنا في الجواب عنه أن هذا النقل غير صحيح إذ يكذبه حسن قول الملك للجلاد اقتل فلانًا ولا تستخف
به فإنه نفي الاستخفاف وأمر بالقتل فعلم أن تحريم الضرب مستفاد من القياس لا من النص وفيه
نظر لأن حسن هذا القول لا ينافي ذلك النقل بل لو قال يكذبه قول الملك للجلاد اقتله ولا تقل له
أف لكان صحيحًا وذلك ظاهر فإن قيل لو كانت حرمة الضرب مستفادة من القياس على حرمة
التأفيف لوجب أن لا يقول بحرمة الضرب من ينكر القياس وهو ظاهر لكن اللازم منتف لكون
حرمة الضرب متفقًا عليه عند القائل بالقياس وعند منكره قلنا في الجواب عنه أن حرمة الضرب
مستفادة من القياس وإنما قال بها منكر القياس الذي استفيد منه حرمة الضرب بقياس جلي
والقياس الجلي لم ينكره أحد وفيه نظر لاشتراط أصحاب القياس أن من ينكر أصل القياس كيف يقول القياس
الجلي فإن قيل نفي الأدنى يدل على نفي الأعلى عرفًا كما في قولهم فلان لا يملك الحبة فإنه يدل عرفًا على أنه لا
يملك دينارًا ولا زيادة من دينار وكما في قولهم فلان لا يملك نقيرًا ولا قطميرًا فإنه يدل عرفًا على أنه
لا يملك شيئًا وإذا كان نفي الأدنى دالًا على تحريم الضرب مستفادًا من الآية لا من القياس قلنا
في الجواب عنه أن تحريم الضرب مستفاد من القياس وقد بيناه وأما قولهم فلان لا يملك حبة فإنما
يدل على أنه لا يملك دينارًا ولا درهمًا لكون الحبة جزءًا من الدينار والدرهم ونفي الجزء يستلزم نفي الكل
بخلاف التأفيف فإنه ليس جزءًا من الضرب فظهر الفرق بينهما وأما قولهم فلان لا يملك نقيرًا ولا
قطميرًا فإنما يدل بحسب العرف على أنه لا يملك شيئًا لمعنى وهو أن النقير عبارة عن النقرة التي في
ظهر النواة والقطمير عبارة عن شق النواة كما ذكر في المحصول أو عن القشرة الرقيقة التي عليها كما في الصحاح
ولا يمكن حملها على الحقيقة فنقل في العرف لضرورة امتناع حملها على الحقيقة إلى عدم ملك شيء وهذا المعنى
منتف في التأفيف لكونه محمولًا على الحقيقة فظهر الفرق قال الرابعة القياس يجري في الشرعيات
حتى الحدود والكفارات عند أكثر الأدباء دون الأسباب والعادات كأقل الحيض وأكثره وفي
أقول المسألة الرابعة في بيان ما يجري فيه القياس من المسائل وما لا يجري فيه منها فنقول القياس

لعموم الأدلة وفي العقليات عند أكثر المتكلمين وفي اللغات صح

لأن القياس [illegible]

يجري في جميع الشرعيات ويجوز التمسك به فيها حتى في الحدود كقول الشافعية يجب الحد على اللائط
قياسًا على الزاني والجامع بينهما إيلاج فرج في فرج محرم شرعًا قصدًا وحتى في الكفارات كقول الحنفية
تجب الكفارة بالإفطار بالأكل قياسًا على الإفطار بالوقاع وهكذا نقله الإمام في المحصول عن الشافعي رضي
الله عنه في ذكره مناقضات الحنفية ولكن الحنفية يقولون إنا نقول بوجوب الكفارة في الإفطار
بالأكل والشرب لعموم قوله عليه السلام من أفطر في نهار رمضان فعليه ما على المظاهر لا للقياس فلا
مناقضة في كلامنا وإنما يجري القياس في الحدود والكفارات وسائر الشرعيات لعموم الدلائل الدالة
على جواز العمل بالقياس نحو قوله تعالى فاعتبروا فإنه عام وكقول معاذ أجتهد وتصويب الرسول عليه السلام له
فإن كلًا منها مطلق وإنما خص الحدود والكفارات بالذكر لأن الحنفية منعوا جريانه فيهما لأن القياس
يحتمل الشبهة لعدم إفادته القطع والحدود عقوبات والكفارة فيها شائبة العقوبة فيجب أن تدرأ لقوله
عليه السلام ادرءوا الحدود بالشبهات وإذا وجب درء الحدود بالشبهات والكفارات بالقياس
لا يمكن إثباتها به فلا يجري القياس فيهما وأجيب بأن عدم إفادة القياس القطع لا يوجب شبهة دارئة
للحدود وإلا لما ثبت بخبر الواحد لعدم إفادته العلم وقد اتفقوا على جواز إثباتها به والقياس يجري في العقليات
عند أكثر المتكلمين ويسمونه إلحاق الغائب بالشاهد قالوا لا بد من جامع عقلي وهو أربعة منها
العلة كقولهم عالمية الغائب معللة بالعلم قياسًا على الشاهد والحد كقول القائل حد العالم في الشاهد من له العلم
قياسًا على الشاهد والشرط كقولنا العلم في الغائب مشروط بالحياة قياسًا على الشاهد والدليل كقولنا
إتقان الأفعال وإحكامها يدل على إرادة الفاعل وعلمه في الغائب قياسًا على الشاهد وإنما يجري القياس
فيها إذ القياس قد يكون يقينيًا مفيدًا لليقين فجاز أن يستدل به في العقليات وكذا القياس يجري في
اللغات عند أكثر علماء العربية كالمازني وأبي علي الفارسي إذا علم علة التسمية كما يقولون عصير العنب
إنما سمي خمرًا لتخمير الشدة المطربة التي تخمر العقل أي تستره بالخمر دائر مع الشدة المطربة وجودًا علة تم
صلة وعدمًا ودوران الشيء مع الشيء آية كون المدار علة للدائر فعلم أن التسمية بالخمر للشدة المطربة وهي حاصلة
في النبيذ فيسمى خمرًا أيضًا قياسًا دون الأسباب فإن القياس لا يجري فيها واستدل الإمام عليه في المحصول

وقال مثلا لا يجوز قياس اللواطة على الزنا في كونه سببا للحد لان كون الزنا سببا للحد ان كان
لامر مشترك بينه وبين اللواطة كان السبب ذلك المشترك لا الزنا وقد فرضنا الزنا سببا هذا
خلف وان كان لا لامر مشترك امتنع القياس لانتفاء الجامع فان قلت هذا ينافي ما ذكرتم من ان
القياس يجري في الحدود ومثلتم بقياس اللائط على الزاني وههنا منعتم قياس اللائط على الزاني قلت
الجائز قياس اللائط على الزاني في الحكم وهو وجوب الحد والممتنع قياس اللائط على الزاني في كونه سببا لوجوب
الحد فلا منافاة و دون العادات لان القياس انما يجري فيما يعلم علة الحكم قطعا او ظاهرا وطريقه العادة
والخلقة كاقل الحيض واكثره لا يعلم اسبابها لا قطعا ولا ظاهرا فوجب الرجوع فيها الى قول الصادق
دون القياس ولتعلم ان في هذه الادلة انظارا وابحاثا تطول الكتاب بايرادها تركناها للاختصار قال
الباب الثاني في اركانه اذا ثبت الحكم في صورة لمشترك بينها وبين غيرها تسمى الاولى اصلا والثانية
فرعا والمشترك علة وجامعا وجعل المتكلمون دليل الحكم في الاصل اصلا والامام الحكم في الاولى اصلا و
العلة فرعا وفي الثانية بالعكس وبيان ذلك في فصلين اقول الباب الثاني في بيان اركان القياس وتحقيقها
فنقول اذا ثبت حكم مختلف فيه في صورة لمشترك بينها وبين صورة اخرى اتفقوا على ثبوت مثل ذلك
الحكم فيها كان ذلك الاثبات قياسا لما عرفت من تفسيره مثلا اتفقوا على تحريم بيع البر بجنسه متفاضلا
للحديث المشهور في باب الربوا واختلفوا في الذرة فاذا اثبت تحريم البيع في الذرة بجنسها متفاضلا
لمشترك بينهما وهو الطعم او الكيل فهذا الاثبات قياس والبر محل الحكم المختلف فيه اذا عرفت هذا
فنقول اتفقوا على ان القياس لا بد له من اركان ثلثة الاصل والفرع والجامع لكن اختلفوا في ان الاصل
والفرع ماذا فالفقهاء يسمون الصورة الاولى التي هي محل الحكم المتفق عليه كالبر في مثالنا اصلا
والصورة الثانية التي هي محل الحكم المختلف فيه كالذرة في مثالنا فرعا والمشترك بينهما كالكيل او الطعم
في مثالنا علة وجامعا والمتكلمون جعلوا دليل الحكم في اصل الفقهاء كالحديث المشهور الدال
على تحريم بيع البر متفاضلا قال الامام في المحصول اما قول الفقهاء فضعيف لان اصل الشي ما يتفرع
عليه غيره والحكم المطلوب اثباته في الذرة غير متفرع على البر لو لم يوجد فيه ذلك الحكم وهو حرمة الربوا
في البر لم

العلة على وجه ... اصلا م

لم يمكن تفريع حرمة الربوا في الذرة عليه ولو وجد ذلك الحكم في صورة اخرى ولم يوجد في البر لكن تفريع
حرمة الربوا في الذرة عليه فاذن الحكم المطلوب اثباته غير متفرع على البر بل على الحكم ~~المطلوب اثباته غير~~
~~متفرع على البر~~ بل على الحكم الحاصل فيه فاذن البر لا يكون اصلا للحكم المطلوب واما قول المتكلمين فضعيف
ايضا لانا لو قدرنا كوننا عالمين بحرمة الربوا في البر بالضرورة او بالدليل العقلي امكننا ان نفرع حكم الذرة
عليه وان لم نعرف النص الدال فلا يكون النص اصلا والا ما جيب ابطال القولين جعل الحكم في الصورة الاولى
وهي محل الوفاق اصلا وعلته فرعا من حيث ان العلة تعلل الحكم في محل الوفاق متفرع على العلم بثبوت فيه اذ ما لم
يعلم الحكم في محل الوفاق لم يطلب علته وجعل الامر في الصورة الثانية بالعكس من ذلك اي جعل العلة
اصلا لحكم محل الخلاف اذ ما لم يعلم حصول العلة فيها لم يمكننا اثبات الحكم فيها ثم قال الاقرب قول الفقهاء والمتكلمين
وجها لانه لما ثبت ان الحكم في محل الوفاق اصل وكان كل من المحل ودليل الحكم اصلا له لاحتياجه اليه احدهما في
الخارج والاخر في الذهن كان كل منها اصلا للاصل فكان اصلا ثم قال واعلم انا نجد التنبيه على هذه الدقايق
تساعد الفقهاء في مصطلحهم والمصنف اورد بيان اركان القياس في فصلين لان اركانه ثلثة احدها علة
والاخران معلولان فيرجع البحث الى ما يتعلق بالعلة والى ما يتعلق بالمعلول فافرد لكل منها فصلا قال
الفصل الاول في العلة وهي المعرف للحكم قيل المستنبطة عرفت به فيدور قلنا تعريفها في الاصل وتعريفها
في الفرع فلا دور والنظر في طرفين اقول الفصل الاول في بيان علة الحكم والمباحث المتعلقة بها وانما قدم
البحث عنها على البحث عن ساير اركان القياس لان اعظمها واولاها بالبحث والتدقيق انما هو الكلام
فيها فنقول ان الاشاعرة فسروا علة الحكم بالمعرف للحكم دون الموجب له والداعي للشارع الى شرع
ان الحكم عندهم خطاب الله الذي هو كلامه القديم فيمتنع تعليله بشي من العلل وفيه نظر فان قيل العلة اذا
تكون مستنبطة كما سيجي وح يلزم الدور من تعريف العلة بمعرف الحكم لان العلة المستنبطة
عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف متاخرة عن طلب علية المتاخر عن معرفة الحكم فلو
عرف الحكم بها كان العلم بها سابقا على العلم بالحكم فيه ودور انه باطل قلنا في الجواب عنه ان تعريف
الحكم العلة المستنبطة انما هو في الاصل وتعريف العلة الحكم انما هو في الفرع فلا دور والتحقيق فيه ان

لان العدم لا ساوي العلم كصفات الله ... بانه ...

للحكم فيوجد من احدهما حكم الاصل والثاني حكم الفرع فحكم الاصل هو المعرّف للعلة المستنبطة وحكم الفرع
هو المعرَّف بالعلة المستنبطة فلا دور فان قلت حكم الفرع مثل حكم الاصل فما يكون معرفا للاحد ما يكون
معرفا للاخر لان حكم الامثال واحد قلت الامثال قد تختلف بالجلا والخفا وان اشتركت في الحقيقة
ولوازمها فجاز ان يكون بعضها اجلى من البعض الاخر والنظر الكاشف عن مباحث العلة يقع في اطراف
ثلثة لان البحث عنها اما ان يقع في الطرق الدالة على عليتها او في الامور المعتبرة عن عليتها او في اقسامها قال

الطرف الاول في الطرق الدالة على العلية الاول النص القاطع كقوله تعالى من اجل ذلك كيلا يكون دولة
وقوله عليه السلام انما جعل الاستيذان لاجل البصر وقوله انما نهيتكم عن لحوم الاضاحي لاجل الدافة والظاهر
اللام كقوله تعالى لدلوك الشمس فان ائمة اللغة قالوا اللام للتعليل وفي قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم وقول
الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب للعاقبة مجازا وان مثل ولا تقربوه طيبا فانه
يحشر يوم القيمة ملبيا والبا مثل فبما رحمة من الله لنت لهم اقول الطرف الاول في بيان الطرق
الدالة على عليتها وهي تسعة الطريق الاول النص الدال على العلية غير محتمل لغيرها اما حرفا من حروف
التعليل لا يقصد به سواه نحو كي كما في قوله تعالى من القرى كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم ومعناه
ان الفي الذي افاء الله على رسوله انما خمس وصرف في المصارف التي بينها الله تعالى كيلا يكون جدلا
بين الاغنياء يتكاثرون به فان من حق الفي ان يعطى الفقرا ليكون لهم بلغة يعيشون بها والدولة
بالفتح والضم ما يدول ويدور للانسان من الجد او لفظا موضوعا له في اللغة لا يحتمل غيره كلفظ الاجل
كقوله عليه السلام انما جعل الاستيذان لاجل البصر اي انما جعل الاستيذان واجبا في الشرع لاجل
حفظ البصر حتى لا يقع على من يحرم النظر اليه وفي قوله عليه السلام انما نهيتكم عن لحوم الاضاحي لاجل الدافة
اي انما نهيتكم عن لحوم الاضاحي لاجل القوافل السيارة هكذا قاله الاستاد في شرح مختصر
المنتهى وقال في الصحاح الدافة الجيش يدفون نحو العدو اي يدبون واما النص الظاهر فهو ان يذكر
لفظا صريحا في التعليل محتملا لغيره كاللام وان والبا فان هذه الحروف وان كانت صريحة في التعليل
لكن قد يقصد بها سواها مجازا اما اللام فكما في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فان ائمة اللغة قالوا

صريحا وهو قسمان قاطع وظاهر لانه ان لم يحتمل غير العلية فقاطع وان احتمل فظاهر اما النص القاطع فهو ان يذكر الشارع لفظا صريحا في العلية

اللام موضوعة للتعليل واورد الامام في المحصول مثال اللام في افادة التعليل قوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون وهو اظهر في افادة التعليل من مثال المصنف فان قلت لو كانت اللام
مفيدة للتعليل لافاده في قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس اي خلقنا وفي قول
الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب لكنها لا تفيد التعليل فيها اتفاقا اذ جهنم لا تكون علة
ورود جم الخلائق ولا الموت للولادة ولا الخراب للبنا قلنا في الجواب عنه ان اللام وان كانت في اللغة للتعليل
لكنها في هاتين الصورتين للعاقبة مجازا والاولى من الاشتراك واما ان في قوله عليه السلام في المحرم الذي وقصت
به ناقته ومات في احرامه لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا جعل ان بما بعدها علة التحريم
تطييبه وقد ترد لغير التعليل مجازا كما في قولك ان زيدا قائم فانها لتاكيد مضمون الجملة الاسمية حقيقة
وفي كونها في تاكيد مضمون الجملة الاسمية مجازا نظر قال الفاضل العبري وفي مثال المصنف نظر لانه
من امثلة الايما كما سيصرح به وذكر في المحصول ان مثاله قوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم والطوافات
قلت هذا سهو منه لان في المثال ما يدل على التعليل صريحا وهو ان بما بعده وما يدل عليه غير صريح
وهو ترتب الحكم على الوصف بلفظ الفا فيكون مورده مرة لما يفيد التعليل صريحا وهو النص الظاهر ومرة
لما يفيده غير صريح وهو الايما ومثال المحصول ايضا من امثلة الايما كما سيجي في النوع الثالث منه قال
الاستاد في شرح مختصر المنتهى ما يدل على التعليل ظاهرا ان المخففة المفتوحة لا المشددة والمكسورة
على ما يرد علينا ههنا وقد يكون مثالها قوله عليه السلام انها من الطوافين وهذه الحقيقة مقيدة
باللام واورد في مثالها قوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم
حجة وفيه نظر اما اولا فلان الاصل عدم تقدير اللام في قوله انها من الطوافين عليكم واما ثانيا فلان التعليل
في مثال المورد انما استفيد من اللام الملفوظة وهي اولى بافادة التعليل من اللام المقدرة واما البا
فمثل قوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم جعل البا مع ما دخلت عليه علة اللين المنسوب الى الرسول
عليه السلام وقد ترد مجازا لغير التعليل كما في معانيها المشهورة للبا وفيه نظر لانهم نصوا على ان البا حقيقة في
الالصاق وتمسك به الامام في المحصول غير مرة فكيف يسوغ ان يقال انه حقيقة في التعليل مجاز في الالصاق

قال الثاني الايماء وهو خمسة انواع الاول ترتيب الحكم على الوصف بالفاء ويكون في الوصف او الحكم
وفي لفظ الشارع او الراوي مثاله السارق والسارقة لا تقربوه طيبا زنى ماعز فرجم اقول الطريق
الثاني من الطرق الدالة على علية الوصف هو الايماء وهو النص الذي يدل على العلية لا بالصريح بل لاقتران
الوصف بحكم لو لم يكن ذلك الوصف للتعليل لكان اقترانه به بعيدا من الشارع كما سنبين والايماء
خمسة انواع النوع الاول منه ترتب الحكم على الوصف بلفظ الفاء وذلك ثلثة اقسام لان الفاء اما ان تدخل
على الوصف والحكم متقدم عليه مثل قوله عليه السلام في المحرم المذكور لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا
او يدخل على الحكم والوصف متقدم عليه وذلك اما في كلام الشارع نحو قوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما او في كلام الراوي كقول ابي هريرة رضي الله عنه زنى ماعز فرجم فالترتيب في هذه الصور
يدل على ان ما رتب عليه الحكم علة للحكم لكون الفاء للتعقيب وح يلزم منه السببية وهو ان يثبت الحكم
عقيبه اذ لا نعني بها الا ذلك فلو لم يثبت الحكم عقيبه لكان ذكر الفاء مستهجنا واما قدم المصنف مثال
القسم الثاني على مثال الاول وقدمهما على مثال القسم الثالث لان دخول الفاء في كلام الشارع ابلغ في افادة
العلية من دخولها في كلام الراوي لجواز تطرق الخلل الى كلام الراوي دون كلام الشارع فلذلك اخر الثالث
عن الاولين ودخول الفاء في كلام الشارع على الحكم ابلغ من دخولها فيه على الوصف لان اشعار العلة بالمعلول
اقوى من اشعار المعلول بالعلة فلذلك قدم الثاني على الاول قال فرع ترتب الحكم على
الوصف يقتضي العلية وقيل اذا كان مناسبا لنا انه لو قيل اكرم الجاهل واهن العالم قبح وليس
لمجرد الامر فانه قد يحسن فهو لسبق التعليل قيل الدلالة في هذه الصورة لا تستلزم دلالته في الكل
قلنا يجب دفعا للاشتراك اقول هذا فرع على كون ترتب الحكم على الوصف بالفاء يقتضي العلية
وكان من الواجب على المصنف ان يثبت اولا كون الترتيب المذكور مقتضيا للعلية حتى يفرع
عليه هذا الفرع لكنه لم يثبته اولا اقتداء بالمحصول فان قلت انما لم يثبته اولا لانه يعلم من الفرع قلت
فالفرع حينئذ اصل له لا فرع عليه اذا عرفت هذا فنقول معناه انه لو قدر ان الترتيب المذكور
يقتضي العلية فهل يكون نفس الترتيب بمجرده من الفاء مقتضيا للعلية ام لا ولو قدر اقتضاؤه

وفيه نظر لان هذا التعليل لا يمشي في المثال الثاني

العلية فهل يشترط فيه كون الوصف مناسبا ام لا فنقول نفس الترتيب بدون الفاء يقتضي العلية
من غير اشتراط كون الوصف مناسبا لنا عليه وذلك انه لو قيل اكرم الجاهل واهن العالم يستقبح قطعا
وليس ذلك الاستقباح لمجرد الامر باكرام الجاهل واهانة العالم فانه قد يحسن الامر باكرام الجاهل
لنسبه وشجاعته وسوابقه ويحسن الامر باهانة العالم لفسقه وخبثه ودناءة نسبه وخسته
فهو لسبق التعليل الى الفهم من جعل كون الجهل علة للاكرام والعلم علة للاهانة فعلم بانه اذا اطلق الترتيب
المذكور سبق الى الفهم علية الوصف للحكم فيكون حقيقة فان قيل دلالة الترتيب المذكور على علية الوصف
في هذه الصورة لا يستلزم دلالته عليها في كل الصور اذ المثال الجزئي لا يصحح القضية الكلية قلنا ان الجواب عنه
ان الترتيب المذكور اذا دل على العلية في هذه الصورة يجب ان يدل عليها في جميع الصور اذ لو كان دالا
على غير العلية في بعض الصور لكان مشتركا بينهما وهو باطل دفعا للاشتراك قال الخنجي وفيه نظر
لان الاشتراك انما يلزم ان لو دل التركيب على عدم العلية في غير هذه الصورة والخصم انما يمنع الدلالة
من عدم الدلالة الدالة على العدم وجوابه ان هذا التركيب وضع لقاعدة العربية فلا بد وان يدل على
شيء فهو لو دل في غير هذه الصورة ان كان التعليل فذاك وان كان غيره يلزم الاشتراك لا محالة قال الثاني
ان يحكم عقيب علم بصفة المحكوم عليه كقول الاعرابي واقعت يا رسول الله فقال اعتق رقبة لان صلاحية
جوابه تغلب كونه جوابا والسؤال معاد فيه تقديرا فالمجموع كالاول اقول النوع الثاني من الايماء ان يحكم
الشارع بحكم عقيب علمه بصفة المكلف المحكوم عليه بذلك الحكم فيعلم ان تلك الصفة علة لذلك الحكم كقول
الاعرابي واقعت اهلي في نهار رمضان يا رسول الله فقال عليه السلام عقيب حصول علمه بان الفساد
افطر بالوقاع اعتق رقبة فانه يعلم منه ان الافطار بالوقاع علة للكفارة لان قوله عليه السلام اعتق رقبة كلام
يصلح ان يكون جوابا عن سؤاله والصالح للجواب عن سؤال اذا ذكر عقيبه يغلب على الظن كونه جوابا عن ذلك
السؤال لان القطع عن السؤال الاول خلاف الظاهر واذا كان جوابا عن السؤال معاد في الجواب تقديرا
اذ يصير تقدير الكلام اذا واقعت فاعتق فيكون هذا النوع من الايماء ملحقا بالنوع الاول منه في افادة العلية
لان في التقدير ترتب حكم على وصف بلفظ الفاء الذي هو النوع الاول كما عرفت قال الثالث ان يذكر وصفا

فيه ح
ذلك ح
بل
على ذلك السوال كان ح

لو لم يؤثر لم يفد مثل انها من الطوافين عليكم تمرة طيبة وماء طهور وقوله اينقص الرطب اذا جف فقيل
نعم فقال فلا اذن وقوله لعمر وقد سأل عن قبلة الصائم أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته الثالث من
الايما ان يذكر الشارع وصفا لو لم يؤثر في الحكم ولم يكن موجبا له لم يكن في ذكره فائدة فوجب ان يكون ذلك
الوصف علة لذلك الحكم والا وقع في كلام الشارع ما لا يليق به وهذا النوع يقع على اربعة اقسام الاول ان يذكره
دفعا لسؤال في صورة الاشكال لتوهم الاشتراك بينها وبين صورة اخرى مثل ما نقل عنه عليه السلام انه امتنع
عن الدخول على قوم عندهم كلب فقيل انك تدخل على فلان وعنده هرة فزعموا منهم ان الهرة كالكلب في النجاسة
فقال عليه السلام انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن كونها من الطوافين
مؤثرا في طهارتها ودافعا لسؤال سائل لم يكن لذكره عقيب الحكم بطهارتها فائدة الثاني ان يذكر وصفا
في محل الحكم لا حاجة الى ذكره ابتداء ولا معنى له فيعلم انه انما ذكره لكونه مؤثرا فيه كما روي عنه عليه السلام في
حديث ابن مسعود ليلة الجن حيث طلب ما يتطهر به وتوضأ بماء نبذ فيه تمرات لاجتذاب ملوحته
لما انه قال عليه السلام تمرة طيبة وماء طهور فلو لم يكن طهارة التمر في هذا المعرض مؤثرا في بقاء الماء على طهوريته
لم يكن لذكرها فائدة الثالث ان يسأل الشارع عن وصف هل يتقرر عليه حكم كقوله حين سئل عن جواز بيع
الرطب بالتمر متفاوتا اينقص الرطب اذا جف فقيل نعم فقال عليه السلام فلا اذن فلو لم يكن نقصانه
باليبس علة للمنع من البيع لم يكن لذكره وتقريره بالجواب فائدة قال الامام في المحصول وهذا ايضا يدل على
العلية من حيث الجواب بالفاء الرابع ان يقرر على حكم ما يشبه المسؤول عنه وينبه على وجه الشبه فيه
وبين المسؤول عنه فيعلم ان وجه الشبه علة للحكم المسؤول عنه كقوله عليه السلام لعمر وقد سأل عن قبلة
الصائم هل هي مفطرة ام لا أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت مفطرا فقال عمر لا فنبه الرسول عليه السلام
بهذا على ان حكم القبلة عدم افسادها الصوم كحكم ما يشبهها وهي المضمضة ووجه الشبه ان كلا
منهما مقدمة لشيء لا تفسد القبلة للانزال والمضمضة للشرب وانما لم تفسد لانه لم يحصل بهما ما هو
الاثر المطلوب منهما اعني الانزال والشرب فلو لم يكن وجه الشبه وهو ان مقدمة الشيء ليس حكم الشيء
مؤثرا في عدم الافساد لم يكن لقوله عليه السلام أرأيت الى آخره فائدة قال الرابع ان يفرق في الحكم بين شيئين

بذكر وصف مثل القاتل لا يرث وقوله اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد اقول ان
النوع الرابع من الايما ان يفرق الشارع في الحكم بين شيئين بذكر وصف لو لم يكن لذكره معنى فيعلم ان
ذلك الوصف علة لذلك الحكم وهو قسمان احدهما ان لا يكون حكم احد الشيئين مذكورا في الخطاب كما اذا
جرى بيان ارث الورثة فقال عليه السلام القاتل لا يرث فرق بينه وبين سائر الورثة بذكر القتل الذي
يجوز كونه مؤثرا في منع الارث فعلم كون القتل مانعا من الارث وليس في هذا الخطاب ذكر حكم سائر
الورثة وثانيهما ان يكون حكم الشيئين مذكورا في الخطاب قال الامام في المحصول وهذا النوع يقع على
خمسة اوجه الاول ان تقع التفرقة بالشرط كقوله عليه السلام فاذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم
يدا بيد بعد نهيه عن الاشياء الستة متفاضلا عند اتحاد الجنس فعلم منه ان اختلاف الجنسين علة
لجواز البيع متفاضلا الثاني ان تقع التفرقة بالغاية كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن
فأتوهن من حيث امركم الله الثالث ان تقع بالاستثناء كقوله تعالى الا ان يعفون الرابع ان
تقع بالاستدراك كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان الخامس ان
تقع باستئناف احد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الاخر ويكون تلك الصفة صالحة للعلية
كقوله عليه السلام للراجل سهم وللفارس سهمان واما المصنف فاقتصر من هذا النوع على ذكر الوجه الاول
اكتفاء بالحاصل قال الخامس النهي عن مفوت الواجب مثل وذروا البيع النوع الخامس من الايما النهي
عن فعل يفوت ما وجب علينا مثل قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه لما وجب
السعي علينا وقت نداء الجمعة وكان البيع في ذلك الوقت مفوتا لهذا الواجب وقد نهانا عن البيع فيه
علم ان علة النهي كون البيع مانعا من السعي الواجب في ذلك الوقت قال الثالث الاجماع
كتعليل تقديم الاخ من الابوين في الارث بامتزاج النسبين اقول الطريق الثالث من الطرق الدالة
على علية الوصف اجماع الامة على كون الوصف علة للحكم وذلك كاجماعهم على كون امتزاج النسبين علة
لتقديم الاخ من الابوين على الاخ من الاب في الارث فقاس تقديمه في النكاح على تقديمه في الارث قال
الفاضل العبري لا يقال فاذا كانت العلة مجمعا عليها فكيف يتوقع الخلاف منها في مسائل الاجتهاد

قال الا انقول انما يكون وجوده فيهما قطعيا فلا يسوغ على ما اشار اليه المصنف في المباحث المتقدمة
وفيه نظر فان وجودها في هذه الصورة في الاصل والفرع قطعي مع ان الاخ من الابوين غير مقدم على الاخ
من الاب كما في المشتركة بل الجواب ان القياس ربما يكون في حكمين ليسا من نوع واحد كما في هذه الصورة
فلا يلزم من كونه علة لاحد النوعين وهو التقدم في النكاح كونه علة في النوع الاخر وهو التقدم في الارث
قال الرابع المناسبة المناسب ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وهو حقيقي دنيوي ضروري للنوع ح
كحفظ النفس بالقصاص والدين بالقتال والعقل بالزجر عن المسكرات والمال بالضمان والنسب
بالحد على الزنا ومصلحي كنصب الولي للصغير وتحسيني كتحريم القاذورات واخروي كتزكية النفس
واقناعي يظن مناسبا فيزول بالتامل فيه اقول الطريق الرابع من الطرق الدالة على علية
الوصف المناسبة ولا بد من تقديم تعريفها وهو يتوقف على تعريف المناسب فنقول ذكر الامام
في المحصول تفسيرين احدهما انه الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا
وفسر النفع باللذة او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه وزعم ان كلا منهما بديهي
التصور بالدليل المشهور المدخول فيه وهو ان كل عاقل يدرك كلا منهما ويدرك التفرقة بين كل منهما وبين
غيرهما وثانيهما انه الوصف الملايم لافعال العقلاء في العادات كما يقال هذه اللؤلؤة تناسب
هذه اللؤلؤة اي الجمع بينهما في سلك واحد ملايم اقول فالمناسبة على التفسير الاول افضاء الوصف
الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وعلى التفسير الثاني ملايمة الوصف لافعال العقلاء
في العادات ثم قال والتعريف الاول قول من يعلل احكام الله بالحكم والمصالح والثاني قول من
ياباه واقول كل واحد من هذين التفسيرين غير جامع لانهم نصوا على ان القتل العمد العدوان وصف
مناسب لشرعية القصاص مع انه لا يصدق عليه انه وصف يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا
او هو وصف ملايم لافعال العقلاء في العادات بل الاولى تفسيره بما فسره الامدي في الاحكام
وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم عقلا من ترتيب الحكم على وفقه حصول
ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان نفيا او اثباتا وسواء كان المقصود جلب

(في الهامش: ... انا لا نسلم ... ح)
(في الهامش: ... الحكمة هو مشروعية القصاص ح)

منفعة او دفع مفسدة كالقتل العمد العدوان فانه وصف ظاهر منضبط يلزم عقلا من ترتيب
الحكم عليه وهو ايجاب القصاص على القاتل حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرعيته وهو
بقاء النفوس فان من عزم على القتل اذا تعقل وجوب القصاص عليه انزجر فيتخلص بذلك الشخص من
القتل ويصير القود سبب النفوس محفوظة وهو المعنى بقوله تعالى ولكم في القصاص حيوة يا اولي
الالباب واما فوايد القيود الماخوذة في هذا التعريف فمذكور في شرح مختصر المنتهى للاستاذ و ابهاج
المصنف جعل المقاصد الخمسة اوصافا مناسبة اذ يصدق عليها انها تجلب للانسان نفعا او تدفع
عنه ضررا لكنه اصطلاح جديد والعجب من الخنجي انه فسر المناسب بالوصف الذي يجلب للانسان
نفعا او يدفع عنه ضررا وقال القتل العمد العدوان والردة والاسكار والسرقة والغصب والزنا
اوصاف مناسبة فليت شعري كيف يصدق عليها انها جالبة للنفع او دافعة للضرر والحق ان
من جعل هذه الامور اوصافا مناسبة كجمهور الاصوليين وجب عليه ان يفسر المناسب بتفسير
الامدي ومن جعلها نفس المقاصد كالمصنف وجب عليه ان يفسر بالتفسير الاول من تفسيري المحصول
ولما تقرر هذا فلنشرح المتن ونقول في تقسيم المناسب المناسب ان لم يظهر البحث عنه حق البحث
انه غير مناسب فحقيقي والا فاقناعي والحقيقي ان تعلق بمصلحة الدنيا فدنيوي وان تعلق بمصلحة
الاخرة فاخروي والمصلحي من المناسب الدنيوي ان كانت في محل الضرورة فالمناسب ضروري كالمقاصد
الخمسة التي روعيت في كل ملة اذ لم تخل ملة من الملل عن مراعاتها وهي اعلى مراتب المناسبات
والخمسة هاهنا خمسة نظرا الى الواقع الاول حفظ النفس بشرع القصاص لقوله تعالى ولكم في القصاص
حيوة وقد عرفت تقريره الثاني حفظ الدين بشرع القتال مع اهل الحرب والزواجر من الردة والبدع المكفرة
الى الكفر لقوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر وذلك لانه اذا قوتل مع اهل الحرب يرتد
امتنعوا من بيضة الاسلام واذا قتل المرتد والمبتدع لم يرجع احد ولم يحدث في الدين بدعة فيبقى الدين
محفوظا الثالث حفظ العقل بشرع الحد على المسكرات والزجر عنها لقوله تعالى انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة
والبغضاء الرابع حفظ المال الذي به المعاش بشرع الضمان والحد على الغاصب والسارق والخاين حفظ

المنسب بشرع الحكم الذي هو الزاجر لان المزاجرة على الايضاح مخلّ للفساد والتقاتل ومفضية الى اختلاف
الانسان المؤدي الى انقطاع تحفظ الاولاد او المناسب لبقاء النوع وان كان في محل الحاجة فالمناسب يفضي
كنصب الولي على الصغير كيلا يضيع حقوقه وان لم يكن في محل الضرورة ولا الحاجة فالمناسب تحسيني
كتعويد الناس على مكارم الاخلاق وحثهم على محاسن الشيم وهذا على قسمين احدهما ما يقع لا على
معارضة قاعدة معتبرة كتحريم تناول القاذورات وثانيهما ما يقع على معارضة قاعدة معتبرة كالكتابة
فانها وان كانت مستحسنة في العادة الا انها منافية لقاعدة معتبرة وهي عدم جواز بيع الرجل ماله
بماله والمناسب الاخروي كتزكية النفس بالرياضة وتهذيب الاخلاق فان منفعتها في سعادة
الاخرة والمناسب الاقناعي هو الذي يظن في بادي الراي والنظر كونه مناسبا لكنه اذا بحث عنه
حق البحث زال ذلك الظن وظهر عدم مناسبة كتعليل الشافعية تحريم بيع الميتة بنجاستها وقياس
الكلب عليه ووجه المناسبة ان النجاسة التي تناسب اذلاله ومقابلته بالمال تناسب اعزازه وبينهما
منافاة فالنجاسة فانه ظنت اولا انها مناسبة لتحريم البيع لكنها اذا بحثت زال ذلك الظن وظهر عدم
مناسبتها له اذ المعنى بنجاستها اذ المعنى بنجاستها عدم جواز الصلوة معها فلا مناسبة بين
المنع من استصحابه في الصلوة وبين منع بيعه قال والمناسبة تفيد العلية اذا اعتبرها الشارع
فيه كالسكر في الحرمة او في جنسه كامتزاج النسبين في التقدم او بالعكس كالمشقة المشتركة بين الحائض
والمسافر في سقوط الصلوة او جنسية الوصف في جنسه كايجاب حد القذف على الشارب لكون
الشرب مظنة القذف والمظنة قد اقيمت مقام المظنون لان الاستقراء دل على ان الله تعالى
شرع احكامه لمصالح العباد تفضلا واحسانا فحيث ثبت حكم وهناك وصف ولم يوجد غيره
ظن كونه علة وان لم يعتبر فهو المناسب المرسل اعتبره مالك والغريب ما اثر هو فيه ولم يؤثر
جنسه في جنسه كالطعم في الربا والملغى ما اثر جنسه في ايضا والمؤثر ما اثر جنسه فيه اقول الشارع
ان اعتبر الوصف المناسب في اثبات الحكم بان يعتبر نوعه في نوع الحكم كالسكر في الحرمة فان السكر نوع
من الوصف وقد اعتبره الشارع في نوع من الحكم وهو الحرمة او يعتبر نوعه في جنس الحكم كامتزاج النسبين

في تقدم الاخ من الابوين على الاخ من الاب فان امتزاج النسبين نوع من الوصف وقد اعتبره الشارع
في جنس الحكم وهو مطلق التقدم على الاخ من الاب فان مطلق التقدم عليه جنس لنوعين هما التقدم في
الارث والتقدم في ولاية النكاح او يعتبر جنسه في نوع الحكم كالمشقة المشتركة بين الحيض والسفر في سقوط
الصلوة فان المشقة المشتركة بينهما جنس المشقتين وقد اعتبرها الشارع في نوع الحكم وهو سقوط
الصلوة عنهما اعني الركعتين عن الحائض والركعتين عن المسافر او يعتبر جنسه في جنس الحكم كايجاب حد
القذف على الشارب لكون الشرب مظنة القذف لما نقل عن علي رضي الله عنه انه قال اذا سكر هذى واذا
هذى افترى فوجب عليه حد الفرية والمظنة اقيمت مقام المظنون قياسا على الخلوة بالاجنبية فانها
مظنة وطيها الحرمة فالمظنة جنس للشرب والخلوة وقد اعتبره الشارع في جنس الحكم وهو وجوب الحد
الذي هو جنس لحد الشرب وحد الزنا فالمناسبة تفيد الظن بعلية الوصف المناسب للحكم وذلك
لان استقراء الاحكام الشرعية دل على ان الله سبحانه وتعالى شرع احكامه لمصالح العباد تفضلا
منه عليهم واحسانا اليهم فان العلماء لو ابحثوا تتبعوا الاحكام الشرعية فوجدوها مقارنة للحكم
والمصالح غير منفكة عنها وهذه الرعاية ليست واجبة على الله تعالى لما بين في موضعه بل يكون على
سبيل التفضل والانعام على العباد واذا كانت مشروعة للمصالح فحيث ثبت حكم شرعي
وهناك وصف مناسب صالح للعلية ولم يوجد وصف صالح للعلية غيره ظن كونه علة لذلك الحكم فان
غيره من الاوصاف الصالحة للعلية غير موجود والمفروض ذلك فلو لم يكن هو علة لخلا الحكم عن العلة
والاستقراء ينفيه فثبت ان المناسبة تفيد ظن العلية وظن العلية معمول به فظهر لما عرفت ان المناسبة
تفيد العلية وهو المطلوب واعلم ان المصنف في التقسيم الاول جعل الوصف المناسب لتحريم المسكر
حفظ العقل وفي هذا التقسيم السكر مع انه لا يصدق عليه تفسيره المناسب وهو ما يجلب للانسان
نفعا او يدفع عنه ضررا وان لم يعتبر الشارع الوصف المناسب المرسل سواء علم ان الغاه على ما صرح
في مختصر المنتهى كايجاب الصوم على الملك المفطر صوم رمضان بالجماع فان ايجاب الصوم عليه مناسب
لحاله مبالغة في زجره عن قضاء شهوة فرجه حرمة الصوم وذلك لعدم انزجاره بالاعتاق لو اوجبناه عليه

المتمسك به

لسهولة ذلك عليه والشرع قد الغاه بالنفي وهذا القسم من المناسب المرسل مما لا يجوز
اتفاقا او لا نعلم انكاره ولا اعتبار وعلى باقتصاره المصنف في الغاية وهذا القسم هو مما اختلف
في جواز التمسك به فعلى ما سيجي واما الامام فقد قسره في المحصول بانه وصف مناسب اعتبر
جنسه في جنس الحكم ولم يوجد دليل على اعتبار عينه في عينه ولهذا التفسير تخير الفاضل المراغي في
هذا الموضع وظن سقوط شي من المتن على ما على ما في مختصر المنتهى والغاية فانه لو فسر بما لا انتظم
الكلام كما فسرنا والمناسب الغريب ما اثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم
الربوي فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر في ربوية البر ولم يؤثر جنس البر الطعم في ربوية سائر المطعومات
كالخضراوات والوصف الملايم ما اثر جنسه في جنس الحكم كما اثر نوعه في نوع الحكم كقياس المثقل على
الجارح في وجوب القصاص فان خصوص القتل نوع من الجناية وهو مؤثر في وجوب القصاص
الذي هو نوع من الحكم وجنس الجناية معتبر ايضا في جنس العقوبة والوصف المؤثر هو الذي اثر نوعه في
جنس الحكم كامتزاج النسبين المؤثر في جنس التقديم وزعم الخنجي ان المؤثر هو المعتبر جنسه في نوع
الحكم كالمشقة في اسقاط الصلوة وهو مناف لما في المحصول فانه قال بعده العبارة المؤثر هو ان يكون الوصف
مؤثرا في جنس الحكم ولما في مختصر المنتهى ايضا لانه ذكر فيه ان الوصف المؤثر هو الذي ثبت اعتباره
في الشرع بنص او اجماع وقال الاستاذ في شرحه انما سمي مؤثرا لظهور تاثيره في الحكم بالنص
او الاجماع ولهذا لا يحتاج الى المناسبة بل لا قال عليه السلام من مس ذكره فليتوضا ما دل على تاثير المس وقيسنا
عليه مس ذكر غيره وانما نشا غلط الخنجي من ظاهر لفظ المتن وهو قوله والمؤثر ما اثر جنسه في
ولعل المتن كان هكذا والمؤثر ما اثر جنسه والغلط انما وقع من النساخ قال مسئلة المناسبة
لا تبطل بالمعارضة لان الفعل وان تضمن ضررا ازيد من نفعه لا يصير نفعه غير نفع لكن يندفع مقتضاه
اقول هذه المسئلة في بيان ان المناسبة هل تبطل بالمعارضة ومعناه انه اذا ثبت حكم على وفق
وصف مشتمل على نفع ومصلحة لكن يلزم منه ايضا ضرر فاشتمال الوصف على ذلك الضرر
هل يبطل مناسبته لذلك الحكم ام لا والمختار انه لا يبطل لان الفعل المناسب ان تضمن ضررا اكثر من نفعه لا

الا اذا ... صح ... [illegible]
المناسب ... المرسل
لو ... [illegible]
... [illegible]
صف

لا يبطل مناسبته والا يلزم ابطال المرجوح الراجح وانه باطل وان تضمن ضررا مساويا بالنفع فكذا
~~لا يبطل والا يلزم ابطال التساوي بين الامرين من غير ترجيح وانه باطل ايضا وان تضمن ضررا مساويا~~
~~لنفعه فكذا لا يبطل والا يلزم ابطال احد المتساويين من غير ترجيح وانه باطل ايضا~~ وان تضمن ضررا
ازيد من نفعه فكذلك لا تبطل اذ لا يصير نفعه غير نفع الا بسبب انقلاب الحقايق واذا بقي نفعه
بقيت مناسبته وهو المطلوب غاية ما في الباب انه لا يترتب عليه مقتضاه لكونه مرجوحا ولا
يلزم منه بطلانه وهو المراد بقوله لكن يندفع مقتضاه وانما اقتصر في المتن على الشق الاخير الذي
لان عدم بطلان المناسبة في هذا التقدير يستلزم عدم بطلانه على التقديرين الاولين وهو ظاهر
والفاضل المراغي اطنب في هذا المقام بما لا يوافق المتن ولا يناسبه وفيما ذكرناه غنى عنه قال الخامس
المناسبة لا تبطل بالمعارضة لان الفعل وان تضمن ضررا ازيد من نفعه لا يصير نفعه غير نفع الشبه
قال القاضي المقارن للحكم ان ناسب بالذات كالسكر للحرمة فهو المناسب او بالتبع كالطهارة لاشتراط
النية فهو الشبه وان لم يناسب فهو الطرد كبناء القنطرة للتطهير وقيل ما لم يناسب ان علم اعتبار جنسه القريب
فهو الشبه والا فالطرد واعتبر الشافعي رحمه الله الشابه في الحكم وابن علية من الصورة والامام ما
يظن استلزامه ولم يعتبره القاضي مطلقا لنا انه يفيد ظن وجود العلة فيثبت الحكم قال ما ليس بمناسب
فهو مردود بالاجماع فلما ممنوع اقول الطريق الخامس من الطرق الدالة على علية الوصف الشبه قد
عرف تعريفين احدهما ما قاله القاضي ابو بكر وهو ان الوصف المقارن للحكم ان ناسبه بالذات بان يكون
جلب النفع او دفع الضرر لكون ذلك الوصف لا لامر اخر فهو الوصف المناسب المقبول اتفاقا كالسكر
المناسب بالذات للحرمة في قياس النبيذ على الخمر لان زوال العقل يناسب بالذات الحرمة والمنع
من شربه كما مر في بيان تقسيم المناسب وان ناسبه بالتبع بان يكون الجلب والدفع لا لكونه ذلك
الوصف بل لاستلزامه امرا مناسبا للحكم بالذات فهو الشبه المختلف في حجيته كالطهارة المناسبة
بالتبع لاشتراط النية في قياس الوضوء على التيمم فان الطهارة لا تناسب اشتراط النية لكونها طهارة والا
لاشترطت في طهارة الخبث بل لكونها مستلزمة للعبادة المناسبة بالذات لاشتراط النية وانما حتى

احرم
يد
سبه
ايضا

شبها لان عدم مناسبته للحكم بالذات يقتضي ظن عدمه عليه و مناسبته له بالتبع تقتضي ظن عليته فاشبه
الاسم فيه وان لم يناسبه لا بالذات و لا بالتبع فهو الطرد المردود اتفاقا كما كنا القنطرة لكون الحكم مطهرا
في قياس الخل على الدهن كما لو قال الشافعي رضي الله عنه في ازالة النجس بغير الماء مايع لا تبنى على مثله القنطرة وهو
بنا القنطرة عليه فلا يجوز به ازالة النجاسة كالدهن فان بنا القنطرة لا يناسب التطهير لا بالذات و لا
بالتبع والثاني ما قيل ان الوصف الذي لم يناسب الحكم لذاته ان علم في الشرع اعتبار جنسه القريب
في الجنس القريب للحكم فهو الشبه كما يقال تحصيل الطهارة عن الخبث في الماء كالحدث والجامع كون كل
منهما طهارة مراد للصلوة فان الوصف وهو كون الطهارة مرادة للصلوة لا يناسب تعيين الماء لكن
الشرع اعتبر جنسه القريب و هو الطهارة بالماء المشتركة بين كونها مرادة للصلوة او مرادة لمس
المصحف او للطواف في الجنس القريب للحكم وهو العبادة المشروطة بالطهارة وانما سمي شبها لانه
من حيث انه غير مناسب نظرا انه غير معتبر و من حيث اعتبار جنسه القريب لذلك الحكم مع
ان ساير الاوصاف ليست كذلك يظن ان الحكم مستند اليه وان لم يعلم ذلك فهو الطرد وايضا
ان الفرع اذا وقع بين اصلين متنافيين و شابه كلا منهما بوجه فالشافعي رضي الله عنه يسميه قياس الاشباه
ويلحقه بما هو اكثر شبها و نعتبر المشابهة بحسب الحكم وابن علية يعتبرها في الصورة مثاله العبد
المقتول خطأ فانه يشبه المملوكات في الحكم ويشبه الاحرار في الصورة فان زادت قيمته على دية
الحر فالشافعي رضي الله عنه يعتبر القيمة اي قد كانت الحالة بالمملوكات في الحكم كالفرس وغيرها
اذا اتلفت وجب قيمتها وابن علية يعتبر الصورة ويقول لا يجب ما زاد على دية الاحرار الحاقا بالاحرار
وذهب الامام في المحصول الى اعتبار ما ظن استلزامه للحكم بان يكون علة للحكم او مستلزما
لما هو علة له سواء كانت المشابهة في الحكم او في الصورة لوجوب العمل ولم يعتبر القاضي ابو بكر قياس
الشبه مطلقا اذ ليس عنده حجة لان ليس في الشبه مجرد دليل على عليه الوصف مع ان الشبه يطلق
على الوصف اما على التفسير الاول فلانه مستلزم للعلة واما على التفسير الثاني فلانه لما ثبت ان
الحكم لابد له من علة ورأينا تاثير جنس الوصف في جنس الحكم دون غيره من الاوصاف يظن استناد الحكم اليه

على الدهن

في الجنس القريب

بالظن

احداثه مثال القول الثالث الرافع لما اجمعوا عليه اختلاف الامة في الجد اذا اجتمع مع الاخ
قيل ان الجد مع الاخ له الميراث كله للجد ~~وقيل المال كله للجد~~ وقيل ايضا الميراث لهما
اي يقسم بينهما فالاجماع منعقد على ان الجد يستحق من الميراث فحرمان الجد وصرف المال كله
الى الاخ قول ثالث رافع لما اجمعوا عليه فلا يجوز احداثه وهو المراد بقوله فلا سبيل الى حرمانه
قيل لا يجوز احداث القول الثالث مطلقا سواء كان رافعا للمجمع اولا و ذلك لان اهل العصر
الاول اتفقوا على عدم القول الثالث لان الامة لما اختلفت على قولين فقد اوجب كل واحد
من الفريقين الاخذ اما بقوله او بقول صاحبه و ذلك اجماع منهم على عدم جواز الاخذ بالثالث
فاحداث القول الثالث مطلقا رافع للاجماع قلنا في الجواب نعم ان اتفاقهم على القولين كان
مشروطا بعدم القول الثالث فلما ظهر القول الثالث فقد زال شرط ذلك الاجماع فزوال
شرطه قيل ما ذكرتم في جواز احداث القول الثالث يرد على الاجماع الوجداني اي على الاجماع على
القول الواحد وتقريره ان يقال انهم انما اوجبوا التمسك على القول الواحد بشرط ان لا يظهر
القول الثاني فلما ظهر فقد زال شرط ذلك الاجماع فيجوز خلافه قلنا ذلك جائز لكنهم منعوا
عن اعتباره اجماعا فليس لنا ان نحكم عليهم بوجوب التسوية و ذكر الخنجي ان صاحب التحصيل
قال انما ثابت للاجماع بشرط اهل الاجماع وانه ورد لا نعتبر قولهم هذا الا بعد اعتبار الاجماع
على هذا التقدير بنا القول قبل احداث القول الثالث يستلزم تخطية الاولين لامكان حقيته
ولا يكون حقيته الا عند كون القولين الاولين باطلين لان الحق واحد وح يلزم اجماع الامة على الباطل و
اجيب عنه بان المحذور هو تخطئة الامة في قول ولم يجتمعوا عليه لانهم في قولين لم يجوز خطأ بعضهم
في شيء وخطأ الآخرين في شيء فلم يجتمعوا على ضلالة وفيه نظر لان دليل عصمتهم عن الخطأ وهو قوله عليه
السلام لا تجتمع امتي على الضلالة دل على رفع الخطاء عنهم مطلقا سواء كان في قول واحد او في قولين
اذ لم يذكر الضلالة بل عرفها فتكون عامة كما عرفت **مسالة** الثانية اذا لم يفصلوا بين مسئلتين فهل لمن بعدهم
تفصيلها والحق ان نصوا بعدم الفرق او اتحاد الجامع كتوريث العمة والخالة لم يجز لانه رفع مجمع عليه

والاجاز ولا يجب على من ساعد مجتهدا مساعدته في جملة الاحكام قيل قيل اجمعوا على الاتحاد قلنا
عين الدعوى قيل قال الثوري في الجماع ناسيا يفطر والاكل لا قلنا ليس بدليل اقول المسألة الثانية
في ان الامة اذا لم يفصلوا بين مسئلتين بان حكموا في المسئلتين بحكم واحد اما بالتحليل او بالتحريم
او حكم بعض الامة فيهما بالتحريم والبعض الآخر بالتحليل او لم ينقل الينا منهم حكم فيهما فهل يجوز لمن بعد
التفصيل بينهما ام لا منعه بعض العلماء مطلقا وجوزه بعضهم مطلقا والحق عند المصنف تابعا
بالامام ان الامة ان نصوا بعدم الفرق بين المسئلتين بان قالوا لا فصل بين هاتين المسئلتين
في كل الاحكام او في الحكم الفلاني او لم ينصوا على ذلك لكن نصوا باتحاد الجامع بين المسئلتين اي
على اتحادهما في علة الحكم كتوريث العمة والخالة فان من ورثهما جعل كونهما من ذوي الارحام
علة للتوريث ومن منعهما الارث جعل ذلك علة للحرمان فلم يجز التفصيل بينهما لان القول
بالتفصيل رفع امر مجمع عليه اما في الصورة الاولى فظاهر واما في الصورة الثانية فكذلك اذ
نصهم على اتحاد علة الحكم في المسئلتين جار مجرى النص على عدم الفصل بينهما فقد خالف ما
والا اي وان لم يكن المسئلتان مما نصوا على اتحادهما في الحكم او في علته لكن لم يكن في الامة من
فرق بينهما جاز التفصيل بينهما اذ بذلك لا يصير مخالفا لما اجمعوا عليه لان غاية ما في
الباب يكون موافقا لكل الفريقين في مسئلة والموافقة في مسئلة لا توجب عدم المخالفة
في غيرها والا يجب على من ساعد مجتهدا في حكم مسئلة بدليل مساعدته في جملة الاحكام وذلك باطل
قيل عليه ان الامة اجمعوا على اتحاد المسئلتين في الحكم بدليل انهم لم يفصلوا فالفصل بينهما مخالفة اجماعهم
وذلك باطل قلنا لا نسلم ان عدم القول بالفصل قول بعدم الفصل اذ هو عين الدعوى والنزاع
لم يبق الا دليل جواز الفصل بين مسئلتين مطلقا او لو لم يجز لم يقع لكنه وقع اذ قال الثوري الجماع
ناسيا يفطر والاكل ناسيا لا يفطر ففرق بين المسئلتين مع اتحادهما في الجامع وهو
الافطار ناسيا قلنا في الجواب قول الثوري ليس بدليل ولا حجة على غيره قال الثالثة يجوز الاتفاق
بعد الخلاف خلافا للصيرفي لنا الاجماع على الخلافة بعد الاختلاف ولما سبق اقول المسئلة

فمن فصل بينهما فهو

حكم ولا يجوز

الصورة بالحصول بل يحتمل بمنع الحمل وخصوصية السنة لعدولانه لو حصل الوضع لاقل من ستة او
اكثر تنقضي عدتها به اجماعا الوجه الثاني ان تقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول عليه السلام وجب
بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ بقوله تعالى أأشفقتم
ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فكان النسخ واقعا وهو المطلوب
قال ابو مسلم لم تنسخ هذه الآية بل زال وجوب تقديم الصدقة على النجوى لزوال سببه وهو التمييز
بين المنافق وغيره لان سبب التعبد بها هو ان يمتاز المنافقون عن المؤمنين فلما حصل هذا
الغرض سقط التعبد بها قلنا في الجواب عنه ثم تقديم الصدقة كيف كان اي سواء كان لزوال السبب او لا
لاخر واذا ثبت الزوال ثبت النسخ لما عرفت من ان النسخ هو الزوال واجاب الامام عنه بجواب آخر
وهو ان السبب لو كان ما ذكرتم لكان غير المتصدق منافقا لكنه باطل لانه روي انه لم يتصدق من الصحابة
غير علي ابن ابي طالب رضي الله عنه احتج ابو مسلم على ان لا يجوز نسخ القرآن بانه لو جاز لجاز بطلانه
لان النسخ هو الابطال لكن بطلان القرآن غير جائز لقوله تعالى في نعت القرآن لا ياتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه قلنا في الجواب عنه الضمير في قوله لا ياتيه راجع الى مجموع القرآن ونحن قائلون
ببطلان جميع القرآن لا بطلان بعضه على انا نقول النسخ ليس ابطالا بل بيان لانتهاء امد الحكم اي فجاز نسخ
بعض القرآن مع امتناع بطلانه قال المسألة الثالثة يجوز نسخ الوجوب قبل العمل خلافا للمعتزلة
لنا ان ابراهيم عليه السلام امر بذبح ولده بدليل افعل ما تؤمر ان هذا لهو البلاء المبين وفديناه بذبح عظيم
فنسخ قبله قيل تلك رؤيا قلنا الخبر عنها بافعل ما تؤمر قيل امتثل فانه قطع فالتحم قلنا لو كان كذلك لم
يحتج الى الفداء قيل الواجب كان العزم ونحوه قلنا يجوز للابتلاء اقول المسألة الثالثة في انه هل يجوز نسخ
الوجوب قبل العمل به ام لا فيجوز نسخ وجوب الشيء قبل العمل به كما لو قال الشارع صم يوم الخميس
ثم قال قبل يوم الخميس لا تصم يوم الخميس خلافا للمعتزلة فانهم قالوا لا يجوز نسخ وجوب الشيء قبل العمل به
لنا على جواز نسخ قبل العمل به ان ابراهيم عليه السلام امر بذبح ولده بوجوه ثلاثة الاول قوله تعالى اني
ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت افعل ما تؤمر فلو لم يكن الذبح مأمورا به لما كان لقوله تعالى

زالع

صح منظم لما يلزم ان ابا بكر [illegible] منافقا لانه لم يتصدق مع العدم

افعل ما تؤمر وجه اذ غير الذبح غير مذكور الثاني قوله تعالى ان هذا لهو البلاء المبين فلو لم يكن مأمورا
بالذبح بل بمقدماته على ما قيل لم يكن ذلك بلاء مبينا وفيه نظر لجواز ان يكون مقدماته كاضجاع الابن
واخذ المدية مع غلبة الظن بانه مأمور بالذبح ايضا بلاء مبينا الثالث قوله تعالى وفديناه بذبح
عظيم فلو لم يكن مأمورا بالذبح بل بمقدماته وقد أتى بها لم يحتج الى الفداء لكون الفداء بدل عن المأمور به فثبت
بهذه الوجوه الثلاثة انه عليه السلام كان مأمورا بالذبح وقد نسخ ذلك الوجوب قبل الذبح وذلك هو
المطلوب فان قيل لا نسلم ان ابرهيم عليه السلام كان مأمورا بالذبح في الواقع بل بحسب ظنه
وذلك لانه لما أُمر بمقدمات الذبح من الاضجاع واخذ السكين غلب على ظنه انه مأمور بالذبح قلنا
في الجواب عنه انه عليه السلام اذا كان مأمورا بالذبح بحسب ظنه كان مأمورا به في الواقع اذ لا يخطئ ظنه
فانه قال عليه السلام ظن المؤمن لا يخطئ فظن النبي اولى بان لا يخطئ فان قيل سلمنا ان الذبح كان مأمورا
به لكن لا نسلم نسخه قبل فعله فانه عليه السلام امتثل لما روي عنه عليه السلام كلما قطع شيئا من الحلق وصله
سبحانه وتعالى الى هذا الموضع ولهذا قال تعالى قد صدقت الرؤيا قلنا في الجواب عنه لو كان ابرهيم عليه
السلام ممتثلا لما احتاج الى الفداء اذ الاحتياج الى الفداء انما يكون عند عدم الاتيان بالمأمور به لكن زيد الفدا
كما عرفت لكنه احتاج اليه لقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم فان قيل لو جاز نسخ الشيء قبل فعله لكان الشخص
الواحد مأمورا بفعل واحد في وقت واحد ومنهيا عنه في ذلك الوقت الواحد ثم مأمورا بفعل بعينه ومنهي
عنه لغرض الابتلاء لا لغرض الاتيان به كما يقول السيد لعبده افعل كذا مع العلم بانه لا يفعله تمويها ثم قال له
عقيبه لا تفعل قال الرابعة يجوز النسخ بلا بدل او ببدل اثقل منه كنسخ وجوب تقديم النجوى والكف
عن الكفار بالقتال استدل بقوله تعالى نأت بخير منها قلنا ربما يكون عدم الحكم او الاثقل خيرا
اقول المسئلة الرابعة في انه هل يجوز نسخ حكم بلا بدل او ببدل اثقل منه ام لا فنقول يجوز نسخ
حكم بلا بدل وكذا يجوز النسخ ببدل اثقل اما الاول وهو جواز النسخ بلا بدل فلانه لو لم يجز لم
يقع لكنه وقع كنسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول بلا بدل فانه كان واجبا
ثم نسخ بلا بدل واما الثاني وهو جواز النسخ ببدل اثقل فلانه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع كنسخ الكف

وانه باطل لما مر قلنا في الجواب عنه يجوز ان يكون الشخص الواحد في الوقت الواحد صحيح

عن الكفار

عن الكفار بوجوب قتالهم وذلك ان الكف عن الكفار كان واجبا بآيات تدل عليه مثل قوله
تعالى ودع اذاهم وتوكل على الله وقوله لكم دينكم ولي دين ثم نسخ بآيات اوجبت القتال الذي
هو اثقل من الكف استدل المانع عن النسخ بلا بدل على ما ادعاه بقوله تعالى ما ننسخ من آية
او ننسها نأت بخير منها او مثلها الآية لان مضمون الآية ان النسخ مستلزم للاتيان ببدل اما خير
المنسوخ او مثله فلا يجوز النسخ بلا بدل وكذا المانع عن النسخ ببدل اثقل استدل ايضا بهذه الآية
على مطلوبه لان الاثقل ليس بمثل الاخف وذلك ظاهر ولا بخير منه لكون الاخف خيرا
بالنسبة الينا قلنا في الجواب عنهما ان الآية تدل على ان نسخ الآية يستلزم الاتيان بآية اخرى ولا
يلزم منه الاتيان بحكم بدل الحكم المنسوخ ولئن سلمنا جاز ان يكون النسخ بلا بدل اعني عدم التكليف
بحكم يكون بدلا من الحكم المنسوخ خيرا لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر وجاز ان يكون النسخ ببدل
اثقل خيرا لان الاثقل افضل واكثر ثوابا لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها قال
الخامسة ينسخ الحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى متاعا الى الحول الآية وبالعكس مثل ما نقل الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما وينسخان معا كما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت كان فيما انزل عشر
رضعات محرمات فنسخن بخمس اقول المسئلة الخامسة في اقسام المنسوخ فنقول قد ينسخ الحكم دون
التلاوة مثل قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول
غير اخراج فانه ثبت في المصاحف متلوا في الصلوة وقد نسخ حكمه باربعة اشهر وعشر كما عرف
وقد نسخ التلاوة دون الحكم وهو المراد بقوله وبالعكس مثل ما نقل عن ابن عمر رضي الله عنه انه قال
كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله والله عزيز حكيم فان
حكمه باق لوجوب الرجم على الزاني المحصن اتفاقا وقد نسخت تلاوته وانما جاز نسخ احدهما
دون الآخر لانهما عبادتان منفصلتان فجاز رفع احدهما مع بقاء الآخر وقد ينسخان معا كما روي
عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس
معلومات قال المسئلة السادسة يجوز نسخ الخبر المستقبل خلافا لابي هاشم لنا يحتمل ان

١٩

نقال لا عاقبتن الزاني ابدا ثم قال اردت سنة قبل يوم الكذب قلنا نسخ الامر بيوم ابدا اقول

المسألة السادسة في انه هل يجوز نسخ الخبر المستقبل ام لا فنقول الخبر اما ان يكون مدلوله مما لا يتغير

وح لا يتطرق اليه النسخ او مما يتغير وح ان كان ماضيا فالاكثر على عدم جواز نسخه اذ الماضي قد وقع

ارتفع وانقضى فلا حاجة الى الرفع قال الامام في المحصول يجوز فيصح عليه بان الخبر اذا كان عن ما

امر خاص كقوله عمرت نوحا الف سنة جاز ان يبين من بعد انه الف سنة الا خمسين عاما وعندي

ان ذلك لا يجوز اذ هو كذب محض وهو على الله سبحانه وتعالى محال وان كان مستقبلا فاختلفوا في

ذلك فذهب ابو هاشم الى المنع من نسخه وذهب قوم الى جوازه واختار المصنف ذلك وقال يجوز

نسخ الخبر المستقبل خلافا لابي هاشم واحتج على ما اختاره بانه يحتمل ان يقول الشارع لعا

الزاني لا عاقبتن ابدا ثم يقول بعده اردت به سنة اذ لا يلزم منه فرض وقوعه محال وفيه نظر فان قيل لا يجوز

نسخ الخبر المستقبل اذ نسخ يوم الكذب فلا يجوز اذ ايهام الكذب قبيح وانما قال يوم الكذب ولم يقل

يوجب الكذب لان لفظ التابيد لا يفيد قطع الاستمرار حتى يوجب الكذب بل ظنه وح يلزم ايهام

الكذب قلنا في الجواب عنه ان نسخ الامر يوم البداء وهو على الله محال وهو جائز لكن نسخ الامر

جائز اتفاقا فما يكون جوابا لكم فهو جوابنا وانما قال يوم البداء اذ ليس نصا في بيان الانتهاء والا

لما اختلف في كونه بيانا فاقال الفاضل المراغي وذلك الجواب يمكن ان يكون ما ذكره وهو انه لما لم يكن ذلك

الامر والخبر قطعيا ثم ورد الناسخ علم انه لم يرد المنسوخ اولا وفيه نظر فان خبر الله سبحانه وتعالى

وامره يوجبان القطع والا لارتفع الوثوق عن اخباره ولو امره قال الفصل الثاني في الناسخ والمنسوخ

وفيه مسائل الاولى الاكثر على جواز نسخ الكتاب بالسنة كنسخ الجلد في حق المحصن وبالعكس كنسخ القبلة

وللشافعي رضي الله تعالى عنه قولان في الثاني دليلنا في الاول قوله تعالى تبيانا لكل شيء ورد بان السنة

وحي ايضا قيل فيها قوله لتبين للناس واجيب بان النسخ بيان وعورض في الثاني بقوله تعالى تبيانا

اقول الفصل الثاني في بيان اقسام الناسخ والمنسوخ فنقول الناسخ والمنسوخ اما ان يكونا كتابين

او سنتين او يكون احدهما كتابا والاخر سنة اما القسم الاول وهو ان يكونا كتابين فقد مر البحث عنه في

كالكذب م

المسألة الثانية من الفصل الاول من هذا الباب في جواز نسخ بعض القرآن بالبعض واما القسمان الاخران

فقد اورده المصنف في المسألة الاولى والثانية من هذا الفصل ففي هذا الفصل مسائل الاولى فيما يكون

احدهما كتابا والاخر سنة وهذا على نوعين احدهما ان يكون المنسوخ كتابا والناسخ سنة متواترة والثاني

ان يكون على عكس من ذلك وهو ان يكون المنسوخ سنة متواترة والناسخ كتابا اما بيان النوع الاول فنقول

اتفق اكثر الائمة على جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة واحتجوا عليه بانه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع كنسخ الجلد

في حق المحصن بفعله عليه السلام وذلك لان وجوب الجلد عليه ثبت بقوله تعالى الزانية والزاني

فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ثم نسخ برجمه ماعزا الاسلمي المحصن ولقائل ان يقول هذا تخصيص

لا نسخ لان اخراج لبعض ما يتناوله العام لا نسخ لانه لم يبين انتهاء الحكم وانما بيان لان الحكم لم يكن ذلك البعض

وذلك لانهم كانوا يجلدون الزاني سواء كان بكرا او محصنا ولا يرجمونه ثم بعد ذلك رجموا المحصن فلو

كان تخصيصا لم يكن كذلك اذ المحصن ح لو لم يكن مرادا فوجب ان لا يجلد واورد الامام في المحصول

سؤالا وجوابا وقال فان قلت بل نسخ ذلك بما كان قرانا وهو قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما

البتة قلت لكن ذلك قرانا على قول عمر رضي الله عنه لولا ان يقول الناس ان عمر زاد في كتاب

الله تعالى شيئا لالحقت ذلك بالمصحف ولو كان ذلك قرانا لكان الحاقه اولى لما قال ذلك ثم قال

ولقائل ان يقول لما نسخ الله تعالى تلاوته وحكم باخراجه عن المصحف لكن ذلك لم يصح قول عمر رضي الله عنه و

لم يلزم منه القطع بانه لم يكن البتة قرانا الى هنا لفظ المحصول واقول اما اصل السؤال فغير وارد

لان قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا لا يدل على رجم الشيخ الزاني سواء كان بكرا او محصنا وكذلك الكلام في

الشيخة بل الناسخ فعله عليه السلام او قوله البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم وان

واما قول عمر فيدل على انه ليس من كتاب الله اذ معناه زاد شيئا ليس منه لان الزائد على الشيء لا

يكون نفس ذلك الشيء ولا جزأ منه واما بيان النوع الثاني وهو نسخ السنة بالكتاب وهو المراد بقوله

وبالعكس وهو انه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع كالتوجه الى بيت المقدس فانه ثبت وجوبه بالسنة

وقد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام قال في المحصول ولقائل ان يقول

المحصن بل على رجم م

جواز م

لا نسلم ان التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة لم لا يجوز ان يكون بآية منسوخة التلاوة وح يكون
نسخ الكتاب بالكتاب لا نسخ السنة به والجواب انا لو فتحنا هذا الباب لم يتعين الناسخ في شيء
من الصور لاحتمال ان يكون النسخ بغيره للشافعي حلاً لهما اي نقل عنه عدم جواز نسخ الكتاب
بالسنة وعدم جواز نسخ السنة بالكتاب دليله على الاول وهو عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة
وحده قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها فانه يدل على ان الناسخ
اما خير من المنسوخ او مثل له لكن السنة ليست مثلا للكتاب ولا خيرا منه فلا يكون ناسخ الكتاب
ورد هذا الدليل بان السنة مثل الكتاب لانها وحي ايضا ودليل الشافعي في الصورتين وهما عدم
جواز نسخ الكتاب بالسنة وعكسه قوله تعالى خطابا لمحمد صلى الله عليه وسلم وانزلنا اليك الذكر
لتبين للناس ما نزل اليهم وجه التمسك به في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة ان قوله انه يدل
على ان السنة مبينة للكتاب فلا يكون ناسخة له لان النسخ رفع لا بيان ووجه التمسك به في عدم
جواز نسخ السنة بالكتاب ان الآية تدل على ان السنة بيان للقرآن فلو كان الكتاب ناسخا
لها لكان القرآن بيانا للسنة لكون النسخ بيانا فيلزم كون كل منهما بيانا للآخر ويلزم الدور واجيب
عن تمسك الاول بهذه الآية وهو تمسكه بها على عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بمنع المقدمة القائلة
بان السنة مبينة للكتاب فلا يكون ناسخة له بان النسخ بيان لانتهاء الحكم فلا ينافي مقتضى الآية
وعن تمسكه الثاني وهو التمسك بها على عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بالمعارضة في المقدمة القائلة
بان السنة مبينة للكتاب بان الآية الدالة عليه معارضة بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا
لكل شيء فانه يدل على ان الكتاب تبيان للسنة لكونها شيئا واذا كان الكتاب بيانا للسنة
جاز ان يكون ناسخا لها لكون النسخ بيانا ولما كان جواب عن الثاني معارضة في المقدمة قال وعورض
في الثاني ولم يقل وعورض الثاني قال المسألة الثانية لا ينسخ المتواتر بالآحاد لان القاطع لا يدفع
بالظن قيل لا اجد فيما اوحي الي محرما منسوخ بما روي انه عليه السلام نهى عن اكل كل ذي ناب قلنا لا اجد
للحال فلا نسخ اقول المسألة الثانية فيما يكون الناسخ والمنسوخ منتسبين فقوله لا ينسخ المتواتر من

السنن بالآحاد منها لان الآحاد ظني والمتواتر قاطع فلو نسخ المتواتر بالآحاد يلزم دفع القاطع
بالظن لكن القاطع لا يدفع بالظن وعلم منه ان الكتاب لا ينسخ بالآحاد ايضا لهذا الدليل وان المتواتر
ينسخ بالمتواتر والآحاد بالآحاد وبالمتواتر لعدم افضائه الى هذا المحذور وفي هذا الكلام بحث وهو ان
المصنف ان اراد بقوله لا ينسخ المتواتر بالآحاد عدم جواز نسخ المتواتر بالآحاد عقلا فهو خلاف
المحصول لانه قال فيه نسخ الخبر المتواتر بالخبر الواحد جائز في العقل وان اراد به عدم وقوعه مع
الجواز عقلا فدليله لا يوافق مدلوله لان ما ذكره دليل الامتناع وذلك ظاهر واورد الخنجي عليه
ما ذكر في جواز تخصيص القطعي بالظني وهو ان المتواتر وان كان مقطوع المتن لكن جاز ان يكون مظنون
الدلالة وخبر الواحد جاز ان يكون بالعكس فتعادلا ويمكن ان يجاب عنه بان النسخ اقوى من
التخصيص فلعل التعادل لا يكفي فيه فان قلت التعادل كاف والا لم يجز نسخ الكتاب بالكتاب
قلت لا بد للناسخ من الرجحان بوجه آخر والا لم يجز النسخ فان قيل وقع نسخ المتواتر بالآحاد
فان قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية يدل على غير المذكورات في الآية بطريق الاستثناء
غير حرام وهو منسوخ بما روي عنه عليه السلام انه نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع وهو غير المستثنيات
مع ان المنسوخ كتاب والناسخ من الآحاد قلنا في الجواب عنه ان الآية وهو قوله تعالى قل لا اجد
للحال اي لا اجد في الحال بحسب الوحي الحاصل فيها حراما غير المذكورات ولا يدل على انه لا يحدث في
المستقبل بحسب الوحي النازل بوحي اليه فيه حراما غيرها فلم يكن الخبر وهو قوله عليه السلام
نهى عن اكل كل ذي ناب ناسخا لها قال المسألة الثالثة الاجماع لا ينسخ لان النص متقدم ولا
ينعقد الاجماع بخلافه ولا القياس بخلاف الاجماع ولا ينسخ به اما النص والاجماع فظاهر واما القياس
فلزوال شرطه والقياس انما ينسخ بقياس اجلى اقول المسألة الثالثة في بيان ان الاجماع لا
ينسخ ولا ينسخ به اعلم ان هذه المسألة مشتملة على حكمين احدهما ان الاجماع لا ينسخ والثاني ان الاجماع لا ينسخ
به اما بيان الحكم الاول وهو ان الاجماع لا ينسخ فموقوف على مقدمة وهي ان الاجماع لا ينعقد الا بعد
وفاة الرسول عليه افضل الصلاة والسلام لانه انعقد في حيوته كان لم يكن منه قول فيه لم يعتبر لانه

عليه السلام سيدة المؤمنين قاطبة فلا ينعقد الاجماع بدونه وان وجد منه قول فالاعتبار بقوله
لا بقول غيره واذا كان المعتبر قوله فالدليل ح يكون نصا لا اجماعا واذا ثبت هذا ان الاجماع لا
لا ينعقد الا بعد وفاته عليه السلام فيكون متأخرا عن النص اذ عرفت هذا فنقول الاجماع لا ينسخ لانه
لو نسخ فناسخه اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والكل باطل اما النسخ بالنص فلان ناسخ الاجماع ع
لو كان هو النص لوجب ان يتأخر عن الاجماع لوجوب كون الناسخ متأخرا عن المنسوخ لما عرفت
في تفسير النسخ لكن النص لا يتأخر عن الاجماع لما عرفت في المقدمة فلا يكون ناسخا له واما بطلان
نسخه باجماع آخر فلان الاجماع الثاني اذ لم يكن عن دليل كان خطأ لما ستعرف ان الاجماع
لا بد له من سند وان كان عن دليل فذلك الدليل ان كان قياسا فباطل لكونه مخالفا للاجماع الاول فلا
يكون صحيحا لان شرط صحته عدم مخالفة الاجماع واذا لم يصح لم يكن سندا للاجماع وان كان نصا
فكذا لان ذلك النص ان كان موجودا حال انعقاد الاجماع الاجماع الاول باطلا لانعقاده على خلاف
النص وان لم يكن موجودا حال انعقاد الاجماع الاول فلم يكن نصا لامتناع تأخره عن الاجماع
فكان الاجماع الثاني خطأ لكونه بلا سند ح واذا ثبت ما ذكرنا علم ان الاجماع لا ينعقد على خلاف ف
اجماع آخر واما بطلان كون القياس ناسخا للاجماع فلانه لو كان ناسخا له لكان منعقدا على خلافه
وهو باطل لما عرفت ان القياس لا ينعقد على خلاف الاجماع واذا ثبت ان الاجماع لا ينسخ بالنص
ولا بالاجماع ولا بالقياس ثبت ان الاجماع لا ينسخ مطلقا وهو المطلوب واما بيان الحكم المطلوب
الثاني وهو ان الاجماع لا ينسخ به فنقول لا ينسخ بالاجماع شيء من النص والاجماع والقياس اما
اما النص والاجماع فظاهران لانهما لو نسخا به لكان الاجماع منعقدا على خلاف النص او الاجماع
وقد عرفت بطلانه قال الحنفي ولقائل ان يقول لا نسلم ان الاجماع المخالف للنص يكون خطأ وانما
يكون خطأ ان لو لم يكن الاجماع عن نص راجح على النص المنسوخ بالاجماع اما لو كان سنده
نصا راجحا فلم يكن خطأ والجواب انه ح النسخ بالنص ح يكون نصا لا اجماعا وهو غير ما نحن
فيه واما ان القياس لا ينسخ بالاجماع فلان شرط العمل بالقياس عدم الاجماع فاذا زال شرط العمل

الاولى

بالقياس فبطل القياس واذا كان كذلك لم يكن الاجماع ناسخا للقياس اذا انتفى المشروط بانتفاء
شرطه لا يقال لم لا يجوز نسخا والقياس ينسخ بقياس اجلى منه لكون امارة وصف القياس الاجلى اقوى من
امارة وصف ذلك فلا ينسخ بغيره من النص والاجماع والقياس الاخفى اما الاولان فلعدم انعقاده على خلافهما
لما عرفت واما الثالث فظاهر قال المسئلة الرابعة نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى وبالعكس لان
نفي اللازم يستلزم نفي ملزومه والفحوى يكون ناسخا اقول المسئلة الرابعة في جواز كون الفحوى منسوخا
وناسخا اما بيان كونه منسوخا فنقول قد علمت في مباحث الالفاظ ان المعنى اللازم عن المركب
اذا كان موافقا لمعناه يسمى فحوى الخطاب كتحريم الضرب اللازم من قوله تعالى ولا تقل لهما اف ويعني
ذلك المركب المستلزم لهذا الفحوى يسمى اصل المعنى كتحريم التأفيف الذي هو منطوق هذه الآية المستلزم
لتحريم الضرب وساير انواع الاذى اذا عرفت هذا فاعلم ان العلماء اتفقوا على جواز نسخ الاصل والفحوى معا
نسخ واما انه هل يجوز نسخ احدهما دون الآخر ففيه خلاف والمختار عند المصنف ان نسخ كل منهما يستلزم نسخ
الآخر اما استلزام نسخ الاصل لنسخ الفحوى فلان الفحوى متفرع على الاصل وموقوف عليه ورفع
ما يتوقف عليه الشيء يستلزم رفع ذلك الشيء واما بيان استلزام نسخ الفحوى لنسخ الاصل وهو
المراد من قوله وبالعكس فلان الفحوى لازم للاصل كما عرفت ونفي اللازم يستلزم نفي ملزومه واما
كونه ناسخا فقال الامام في المحصول انه متفق عليه لان دلالته ان كانت لفظية فلا كلام لكونها ح كساير
الدلالات اللفظية وان كانت عقلية فهي يقينية فيقتضي النسخ لا محالة وفيه نظر لان الناسخ يجب ان
يكون طريقا شرعيا لا عقليا كما عرفت قال المسئلة الخامسة في ان الزيادة على النص هل تكون
نسخا ام لا فنقول اتفق العلماء على ان زيادة عبادة مستقلة على العبادات كالحج والصوم مثلا ليست نسخا
لها وكذا زيادة صلوة على الصلوات الخمس ليست بنسخ لها خلافا لاهل العراق فانهم قالوا انها
نسخ لان قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى يقتضي ان يكون من الصلوة صلوة هي
هي الوسطى والزيادة تغير الصلوة الوسطى عن كونها صلوة وسطى وجعلها عن ذلك فكانت
نسخا قلنا والجواب عنه ان تغيير العبادات عن امثال هذه الصفات لو كانت نسخا لما كانت

ليست
زيادة العبادات المستقلة ليست نسخا لانها تجعل العبادة الاخيرة خارجة عن كونها اخيرة لكنها
ليست نسخا اتفاقا وهو ليس قول العلماء وكذا زيادة العبادة واما زيادة عبادة غير مستقلة كزيادة ركعة
على ركعات صلوة ونحوها كزيادة الشرط مثلا على سائر شروطها فهل هي نسخ ام لا فيه خلاف
فذهب الشافعي رضي الله عنه الى ان حكمها كذلك اي ليست بنسخ وذهب الحنفية الى انها نسخ وفرق
قوم منهم وفصل على ثلثة اوجه احدها ان الزيادة على النص ان افادت شيئا ينفيه مفهوم النص سوا
كان مفهوم صفة او مفهوم شرط كان نسخا والا فلا وثانيها قول القاضي عبد الجبار وهو الفرق بين زيادة
تنفي اعتداد الاصل وبين زيادة الحيلة لا تنفيه ومعناه ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث لو فعله
المكلف على الوجه الذي يفعل قبلها لا يبقى معتدا به ويلزم استيناف فعله كزيادة ركعة على ركعتين متصلة
بها كانت نسخا وان لم تغير المزيد عليه هذا النوع من التغيير وكان المزيد عليه بحيث لو فعل على الوجه
الذي كان يفعل قبل الزيادة صح فعله واعتد به ولم يلزمه استينافه بل يكون ضم الزايد اليه كزيادة
التغريب على الجلد لم يكن نسخا وثالثها قول ابي الحسين البصري وهو ان الزايد ان غير حكما شرعيا
ومثاله ظاهر كان زيادة نسخا وان غير حكما عقليا كالبراءة الاصلية لم يكن نسخا فعلى القاعدة الاخيرة
زيادة ركعة على ركعتين متصلة بها نسخ لانها رفعت وجوب التشهد عقيب ركعتين ووجوبه
حكم شرعي وزيادة التغريب على جلد المائة لا يكون نسخا لها لانها رافعة للبراءة الاصلية اعني عدم وجوب
التغريب والبراءة ليست حكما شرعيا قال النسخ يعرف بالتاريخ فلو قال الراوي هذا سابق
قبل بخلاف ما لو قال هذا منسوخ لجواز ان يقوله عن اجتهاد ولا نراه اقول ختم المصنف هذا الباب
بقاعدة لبيان الطرق التي بها يتميز الناسخ عن المنسوخ فنقول يعرف ذلك تارة من كلام الشارع
اما صريحا كما اذا تلفظ بلفظ النسخ فنقول هذا ناسخ وذلك منسوخ او غير صريح بان يستنبط
من قوله كان ذكر نقيض الحكم الاول او ضده مع العلم بتاخره فيعلم منه ان المتاخر ناسخ مثال النقيض
قوله تعالى الآن خفف الله عنكم فانه نسخ لثبات الواحد للعشرة لان التخفيف نقيض الثقل المذكور
ومثال الضد التحويل من قبلة الى قبلة لان التوجه الى بيت المقدس ولم يتعرض المصنف لهذا القسم

الكعبة ضد التوجه الى الجهة

اعني

اعني الدال على النسخ الصادر من الشارع وتارة من كلام الراوي وهو المذكور في المتن وهو اما ان يكون
بذكر التاريخ من غير حكم عليه بالنسخ صريحا او بالحكم عليه صريحا من غير ذكر التاريخ
والقسم الاول وهو ما ذكر فيه التاريخ ان يكون ذكره باللفظ كما اذا قال الخبر ورد قبل الاخر او بعده
وهو على وجوه احدها ان يقول هذا الخبر ورد سنة كذا والاخر كذا وثانيها ان يعلق احدهما على
زمان معلوم التقدم والاخر على زمان معلوم التاخر كما لو قال هذا في غزاة بدر والاخر في غزاة
احد وثالثها ان يروي احدهما رجل متقدم الصحبة ويروي الاخر رجل متاخر الصحبة وانقطعت صحبة
الاول لرسول الله صلى الله عليه وسلم عند ابتدا الاخر بصحبته وهذا يقتضي ان يكون خبر الاول متقدما
وانما قلنا انقطعت صحبة الاول لرسول الله صلى الله عليه وسلم عند ابتدا الاخر بصحبته لانه لو دامت
صحبة المتقدم مع الرسول عليه السلام لم يصح هذا الاستدلال وقوله في جميع اقسام هذا القسم
يقبل والقسم الثاني وهو ما حكم عليه صريحا بالنسخ من غير ذكر التاريخ كما لو قال الراوي هذا ناسخ لم
يقبل منه لامكان صدوره عن اجتهاده ولا نراه والله اعلم قال الكتاب الثاني في السنة
وهو قول الرسول صلى الله عليه وسلم او فعله اقول الكتاب الثاني من الكتب السبعة التي كسر هذا المختصر
عليها في السنة والسنة لغة السيرة قال الهذلي فلا تجزعن من سنة انت سرتها فاول راض سنة من يسيرها
واصطلاحا هو قول الرسول عليه السلام او فعله واما تقريره على ترك الانكار على فعل في عهده كحضوره
فداخل في الفعل لكونه فعلا خاصا قال الفاضل المراغي والاولى ان الفاصلة الواو والواصلة والعلة في ان ليس
الناسخ واعواني لو دل او الفاصلة بالواو والواصلة أن تستقيم الكلام اذ ربما يشعر بان السنة مجموع القول
والفعل لكن قولنا البيت سقف وجدار وليس كل منهما مستقلا في كونه بيتا بخلاف او ولعل تصور ان
او هنا للتشكيك وليس كذلك بل لبيان اقسام السنة كما مر في بحث الحكم واعلم ان الامام في المحصول
قدم الكلام في افعاله عليه السلام على الكلام في الناسخ والمنسوخ واخر الكلام في الاخبار عن الكلام في الاجماع
والمصنف قدم الكلام في الناسخ والمنسوخ على الكلام في الافعال وقدم الكلام في الاخبار على الكلام في
الاجماع لئلا يتخلل بين افعاله عليه السلام ومن طرق ثبوتها مباحث اجنبية فان البحث عن الناسخ والمنسوخ

والبحث عن الاجماع وقع في المحصول بين البحث عن افعاله وبين البحث عن الاخبار التي هي طرق
ثبوتها وذلك غير مناسب قال الخنجي في الاعتذار عن مخالفة ترتيب الكتاب ترتيب المحصول بانا
هو ان الفعل من حيث هو لا ينسخ لعدم دلالته على نفي حكم غيره فلا تعلق له بالنسخ حتى يقدم عليه واما الا
فتعلقها بمحل النسخ وقول الكثير من تعلقها بالاجماع عرفا وكذلك صار نوعاها اعني المتواتر والمنقول
بطريق الاحاد اشهر بكثير من نوعي الاجماع المنقول بالتواتر وبالاحاد وهذا الكلام عجيب اذ عدم
تعلق الفعل بالناسخ والمنسوخ لا يقتضي تاخره عنه فان الشي المتعلق بالشي ربما يكون متاخرا عما عنه
الذي لا يتعلق بغيره فلا يقتضي تاخره وايضا فالسنة القولية تتعلق بالناسخ والمنسوخ فيجب ان
يتقدم البحث عنها على البحث عن الناسخ والمنسوخ واما ان تعلق الاخبار بافعاله واقواله اكثر من تعلقها
بالاجماع عرفا فكلام لا طايل له لان الخبر من حيث هو خبر لا يتعلق بخبر اكثر من مخبر آخر والله اعلم
اذ فيما ذكر نظر عن امثال هذه التمحلات وان الفاضل المراغي لم ينتبه لهذا الترتيب المخالف لترتيب
المحصول فلم يعتذر عنه **قال** وقد سبق مباحث القول والكلام في الافعال وطرق ثبوتها وذلك في
بابين **اقول** قد سبق في الكتاب الاول في الكتاب مباحث القول من كونه امرا ونهيا وعاما وخاصا
ومجملا ومبينا وناسخا ومنسوخا فلا حاجة ههنا الى بيانها والان وقت الكلام في الافعال وحجيتها
وطرق ثبوتها وذلك في بابين باب في بحث الافعال وحجيتها وباب في طرق ثبوتها **قال**
الباب الاول في افعاله وفيه مسايل الاولى ان الانبيا معصومون لا يصدر عنهم ذنب
الا الصغاير سهوا والتقرير مذكور في كتاب المصباح **اقول** الباب الاول من هذا الكتاب في افعاله
عليه السلام وفي هذا الباب مسايل المسئلة الاولى ان الانبيا معصومون من الذنوب لا يصدر عنهم
ذنب الا الصغاير سهوا وتقرير الدليل على ذلك مذكور في كتاب المصباح وقد شرحناه ثمة
وبينا ان المراد من العصمة ما هي فليطالع ذلك من ثمة وانما قدم هذه المسئلة لان حجية
الفعل مبنية على عصمة الانبيا اذ لو لم يكونوا معصومين لما وجب متابعة افعالهم وذلك ظاهر
قال الثانية فعله المجرد يدل على الاباحة عند مالك والندب عند الشافعي والوجوب عند ابن سريج
وابي سعيد الاصطخري وابن خيران وتوقف الصيرفي وهو المختار لاحتمالها واحتمال ان يكون من

اي لا يذهب المصنف
الى انه عليه السلام قبل النبوة
متعبد بشرع من قبله من
الانبيا ع اولا

قبله من الانبيا لانه كان يتحنث في غار حرا وكان يصلي ويطوف وذلك بالشرع اذ لا مجال للعقل
وليس ذلك شرعا له اذ لم يبعث بعد فهو شرع من قبله ثم اختلفوا في ذلك فبعضهم نسبه الى
شرع ابرهيم وبعضهم الى شرع موسى وبعضهم الى شرع عيسى ومنهم من قال انه لم يكن متعبدا
بشرع ودليله حجة قليل من قال انه عليه السلام قبل النبوة لم يكن متعبدا بشرع وسيجي واليه
اشار بقوله وقيل لا ومنهم من توقف في ذلك ولم يشر المصنف اليه واما بعد النبوة فالاكثر
على المنع من تعبده بشرع وقال بعض الفقها انه عليه السلام كان بعد النبوة متعبدا بشرع على معنى انه
كان مامورا باقتباس الاحكام من الشرايع المتقدمة وهو باطل لوجهين الاول انه لو كان مامورا
بالاقتباس من شرايعهم لما انتظر الوحي في الوقايع الا بعد البحث عن تلك الشرايع وحصول العلم بخلوها
عن بيان حكمها لكنه عليه السلام كان ينتظر الوحي من غير التفتيش عن شرايعهم فعلم انه عليه السلام
لم يكن مامورا بالاقتباس والى ما ذكرنا اشار بقوله وتكذبه انتظاره الوحي الثاني لو كان مامورا
بالاقتباس من تلك الشرايع لوجب عليه المراجعة الى كتبهم وعلمايهم بان يستفتي منهم ولوجب
علينا المراجعة ايضا الى كتبهم لوجوب الاقتدا لكنه عليه السلام لم يراجع الى كتبهم اذ لو راجع
لنقل واشتهر لتوفر دواعيه واجمعوا على النقل الافتي رخ ذلك ولم ينقل ايضا ان احدا من المجتهدين
راجع الى كتبهم فعلم بطلان القول بالاقتباس قيل عليه لا نسلم عدم مراجعة كتبهم فانه عليه السلام
راجع التورية في ايجاب الرجم كما هو مذكور في كتب الحديث قلنا ان الجواب عنه انه عليه السلام
انما راجع التورية في الرجم لالزام اليهود والاحتجاج عليهم وذلك لانهم كانوا ينكرون شرعية
الرجم في دينهم فلم يكن المراجعة لبيان شرعيته وكيف يراجعها والتورية منسوخة بشرعه و
لهذا لما طالع عمر ورقة من التورية غضب عليه السلام وقال لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي
استدل القايلون بانه كان مامورا بالاقتباس من شرايعهم بايات تدل على امره باقتفا الانبيا
السالفة كقوله تعالى واتبع ملة ابرهيم حنيفا وكقوله فبهداهم اقتده قلنا ان الجواب عنها
ان المراد بالاقتفا المامور به فيما يعتبر في اصول الشريعة وكلياتها كوجوده تعالى ووحدانيته وقدرته

[illegible]

والثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وما أشبههما مما لا يقبل النسخ والتغيير لا في فروعها

قال الباب الثاني في الاخبار اقول لما فرغ من الباب في مباحث الافعال الشرعية

الباب الثاني في طرق ثبوتها وهي الاخبار فالامام الخبر غني عن التعريف لان كل واحد يعلم بالضرورة
الموضع الذي يحسن فيه الخبر والذي لا يحسن فيه ويميزه عن المواضع الذي لا يحسن فيه ذلك ولولا ذلك لما
فلولا ان حقيقته بديهية لم يكن الامر كذلك وفيه نظر لجواز ان يكون ايقاع الخبر موضعه لكونه متصورا
بوجه وذلك لا يكفي في بداهته وفي هذا الباب فصول ثلثة وقدم لان اقسام الخبر ثلثة لان الاخبار
معلومة الصدق او اخبار معلومة الكذب او اخبار لم يعلم صدقها ولا كذبها وهذه العبارة اولى مما قاله
الخنجي فان قال اقسام الخبر ثلثة معلومة الكذب ومحتملها فان كل واحد من الخبر المعلوم الصدق والخبر
المعلوم الكذب يحتمل الصدق والكذب ايضا والا لم يكن خبرا ولما كان اقسام الاخبار ثلثة افرد لكل
قسم منها فصلا الفصل الاول في الخبر الذي علم صدقه وهو سبعة الاول خبر علم وجود المخبر عنه عقلا
اما بالضرورة كقولنا النار حارة او بالاستدلال كقولنا العالم حادث الثاني خبر الله سبحانه وتعالى صادق
دائما او لو لم يكن صادقا في بعض الاوقات وفرضنا صدور صدقه ايضا في ذلك الوقت لكنا في بعض الاوقات
موصوفا بكذبه وصفتنا اكمل منه لان الصادق اكمل من الكاذب لكنه سبحانه وتعالى اكمل منا في جميع الاوقات
ضرورة الثالث خبر الرسول عليه السلام وهو ما علم صدقه والمعتمد في ذلك انه عليه السلام ادعى
الصدق واظهر المعجزة على وفق دعواه فيلزم الجزم بكونه صادقا لما بيننا في كتبنا الكلامية الرابع خبر
كل الامة لان ذلك اجماع والاجماع حجة على ما سيأتي الخامس خبر جمع عظيم عن احوالهم في انفسهم كشهوتهم
ونفرتهم فانه يبعد عادة ان لا يكون فيهم صادق وهذا علم عادي غير حقيقي اذ لا اطلاع لاحد علينا
بحده الآخر في غيره وخ اخبار الجمع الكثير عما يجدونه في انفسهم كاخبار واحد عن ذلك وهو
لا يوجب العلم جزما السادس الخبر المحفوف بالقرائن فانه معلوم الصدق لانا اذا علمنا ان ولد
الملك اشرف الهلاك ثم سمعنا اصوات من خواصه قال بموته واخذ الناس يخرجون ويشقون
جيوبهم واخرجت الجنازة المزينة بزينة الملوك قطعنا بموته وما قيل من انه حصل بالقرائن

فقط باطل اذ لولا الخبر لجوزنا موت غيره وفيه نظر اذ مع الخبر يحتمل ايضا السابع الخبر المتواتر
وهو خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغا احال العقل تواطئهم على الكذب وشرح هذا مع شرايطه مذكور
في كتب وانما اخره مع انه اعظم مقاصد هذا الباب ليفرع الكلام عليه قال وفيه مسائل الاولى انه يفيد العلم
مطلقا خلافا للسمنية وقيل يفيد عن الموجود لا عن الماضي لنا انا نعلم بالضرورة وجود البلاد النائية
والاشخاص الماضية قيل نجد التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين قلنا للاستيناس
اقول في الخبر المتواتر مسايل اربع المسئلة الاولى ان الخبر المتواتر يفيد العلم مطلقا اي سواء كان عن امور
موجودة في زماننا او عن امور ماضية خلافا للسمنية فانهم ذهبوا الى انه لا يفيد العلم مطلقا وذهب
قوم الى التفصيل وهو ان الخبر المتواتر يفيد العلم اذا اخبر عن الموجود في الحال ولا يفيد العلم اذا اخبر
عن الموجود في الزمان الماضي لنا على ان الخبر المتواتر يفيد العلم مطلقا انا نعلم ضرورة وجود البلاد
النائية بالاخبار المتواترة عن وجودها ونجزم بذلك جزما خاليا عن التردد جاريا مجرى الجزم بوجود
المشاهدات وهي امور موجودة في الحال وكذا نعلم وجود الاشخاص الماضية بلا تردد كالملوك السالفة
بادوية من الامور الموجودة في الزمان الماضي فعلم انه يفيد العلم مطلقا فان قيل نجد تفاوتا بين الخبر المتواتر
كوجود جالينوس وبين قولنا الواحد نصف الاثنين اذا عرضناهما على العقل اذ لا تبادر الذهن
الى قبول خبر المتواتر مساواة الى قبول قولنا الواحد نصف الاثنين ووجود التفاوت يدل على تطرق
احتمال النقيض الى الخبر المتواتر قلنا في الجواب عنه لا نسلم ان التفاوت بينهما لسرعة قبول الذهن
احدهما دون الآخر يقتضي تطرق احتمال النقيض الى الخبر المتواتر فان التفاوت في العلوم لا يتنافى ضرورتها
ادنى ذلك كثيرا في العلوم البديهية وذلك لان بعض القضايا الاولية يكثر تصور طرفيها وبعضها
لا يكثر تصور طرفيها فلذلك يستانس العقل ببعضها دون بعض فاذا وردت القضية الاولى جزم العقل
بها بسرعة بخلاف القضية الثانية مع ان كلا منهما بديهية فالتفاوت انما وقع للاستيناس بالقضية
الاولى دون الثانية وذلك لا يقدح في بداهتها قال الثانية اذا تواتر الخبر افاد العلم فلا حاجة
الى النظر خلافا للامام الحرمين والحجة والكعبي والبصري وتوقف المرتضى لنا لو كان نظريا لحصل

لمن لا يتأتى له كالبله والصبيان قيل يتوقف على العلم بامتناع تواطئهم وان لا داعي لهم
الى الكذب قلنا حاصله بقوة قريبة من الفعل فلا حاجة الى نظر اقول المسألة الثانية في ان
العلم الحاصل من الخبر المتواتر ضروري فنقول اذا تواتر الخبر افاد العلم بالمخبر عنه ضرورة ولا
حاجة في حصوله الى نظر خلافا لامام الحرمين وحجة الاسلام الغزالي وابي القاسم الكعبي وابي
الحسين البصري فانهم كانوا ذهبوا الى ان العلم الحاصل عقيب الخبر المتواتر نظري وتوقف
الشريف المرتضى من الشيعة في ذلك لنا على ان العلم الحاصل عقيب الخبر المتواتر ضروري
انه لو كان نظريا لم يحصل لمن لا يتأتى له النظر كالصبيان والبله وذلك ظاهر وبطلان التالي
لحصول العلم لهم عقيبه يدل على بطلان المقدم قيل عليه لو كان العلم الحاصل عقيب الخبر المتواتر
ضروريا لم يتوقف على غيره من العلوم والا لكان مكتسبا لكنه يتوقف على العلم بامتناع تواطئهم
على الكذب وهو يتوقف على العلم بان لا داعي لهم الى الكذب وهو ظاهر قلنا في الجواب عنه ان
ما ذكرتم مما يتوقف عليه العلم اي عقيب الخبر المتواتر حاصل لمن تواتر عنده الخبر بقوة قريبة
من الفعل فكان في حكم الضروريات التي تكفي في حصولها ملاحظة الذهن اليها فلا حاجة الى نظر
قال الثالثة ضابط افادة العلم وشرط ان لا يعلمه السامع ضرورة وان لا يعتقد خلافه لشبهة او تقليد
وان يكون سند المخبرين احساسا به وعددهم مبلغا يمتنع تواطيهم على الكذب وقال القاضي لا
يكفي الاربعة والا لافاد قول كل اربعة فلا يجب تزكية شهود الزنا لحصول العلم بالصدق او بالكذب
وتوقف في الخمسة ورد بان حصول العلم بفعل الله سبحانه وتعالى فلا يجب الاطراد وبالفرق بين
الرواية والشهادة وشرط اثنا عشر كنقباء موسى عليه السلام وعشرون لقوله تعالى
ان يكن منكم عشرون والاربعون لقوله تعالى ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين وسبعون
لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا وبضع عشر عدد اهل بدر والكل ضعيف (وثلثمائة وبضعة)
ثم ان اخبروا عن معاين فذاك والا فيشترط ذلك في كل الطبقات **اقول** المسألة الثالثة
في بيان ضابط حصول الخبر المتواتر فنقول لا حاجة في العلم بكون الخبر متواترا الى اعتبار حال

اي ضابط ح

المخبرين بل يكون اعتبار السامع حال نفسه فان افاده الخبر علما بالمخبر عنه علم انه متواتر والا فلا وهو
معنى قول المصنف ضابط حصول التواتر افادة العلم اي ترتب العلم بالمخبر عنه على خبرهم وشروطه
اربعة اثنان منها في السامع واثنان في المخبرين اما الشرطان المعتبران في السامع فاحدهما ان لا
يعلم السامع قبل الخبر ضرورة والا لم يكن للاخبار عنه تاثير في العلم به لان تاثيره ان كان في تحصيله
يلزم تحصيل الحاصل وان كان في تقويته وهي ممتنعة في الضروريات وثانيهما ما اعتبره الشريف
المرتضى وهو ان لا يعتقد السامع خلاف ما اخبر به لشبهة او تقليد كتواتر النص على امامة علي رضي
الله عنه عندهم مع انه لا يفيد العلم لمن يعتقد خلافه كاهل السنة والخوارج اما الخواص فللشبهة واما العوام
فللتقليد كما ان المسلمين يخبرون اليهود بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يحصل لهم العلم بالشبهة حصلت
لهم في دينهم واما الشرطان المعتبران في المخبرين فاحدهما ان يكون سند المخبرين في الاخبار احساسا
بالمخبر عنه لئلا يتطرق اليه الالتباس الموجب لاحتمال النقيض فانه لو اخبر عن معقول جميع العالم
لم يحصل العلم وثانيهما العدد وهو ان يكون عدد المخبرين مبلغا يمتنع تواطيهم على الكذب قال القاضي
ابو بكر الباقلاني لا يحصل التواتر بقول الاربعة اذ لو كفى ذلك لافاد العلم بالخبر قول كل اربعة لحصول
شرط التواتر ح واذا افاد العلم قول كل اربعة فلا يجب تزكية شهود الزنا اذا كانوا اربعة لان
الاربعة اذا شهدوا على الزنا فان حصل العلم بقولهم يقطع بصدقهم وان لم يحصل يقطع بكذبهم واياما كان
لا يجب تزكيتهم لان التزكية انما تكون لمن لا يعلم صدقه ولا كذبه قال الامام في المحصول وفيه نظر لانه
لما ثبت افادة قول كل اربعة ثبت عدم وجوب تزكية الزنا لكونهم اربعة ولم يحتج الى دليل فيكون هذا
التطويل مستدركا وتوقف في الخمسة وقال لا اشك فيها ورد قول القاضي بانه لا يلزم من كون
الاربعة كافية في حصول التواتر في صورة ان يكون قول كل اربعة مفيدا للعلم في سائر الصور لوجهين
الاول ان حصول العلم عقيب الخبر المتواتر انما هو بفعل الله سبحانه وتعالى فلا يجب اطراده في قول كل
اربعة لجواز ان يخلقه عند قول اربعة ولا يخلقه عند قول اربعة اخرى الثاني الفرق بين الشهادة والرواية
وتوجيهه ان يقال لا نسلم انه لو كفى خبر الاربعة في حصول العلم لكفى شهادة الاربعة في الزنا لان الفرق ثابت

[illegible]

بين الشهادة والرواية لفظا اذ لفظ احديهما يخالف الاخرى ومعنى لان الاتفاق الموهم للاتفاق على الكذب
جاز ان يشترط في الشهادة دون الرواية فلذلك يفيد في الرواية دون الشهادة واذا ثبت الفرق
علم لا يجوز ان يجري الله تعالى عادته بايجاد العلم عند خبر الاربعة بلفظ الرواية دون لفظ الشهادة والحق ان
العدد الذي يحصل التواتر غير معين اذ لا عدد يقطع بامتناع تواطئهم على الكذب مطلقا فانه ربما افاد
خبر عدد في صورة علما ولا يفيد خبرهم او خبر مثلهم في غير تلك الصورة والمعتبرون لذلك ذكروا وجوها
فلذلك شرط تارة اثنا عشر عدة نقباء موسى الذين بعثهم ليعرفوا احواله وتارة عشرون لقوله
تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وانما خصهم بذلك لانهم اذا اخبروا به حصل العلم
بصدقهم وتارة اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين
فلولا انه يفيد قولهم العلم لم يكن فيهم كفاية وتارة سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا
لميقاتنا فلو لم يكن قولهم مفيدا للعلم لم يكونوا المختارين واخرى ثلثمائة وبضع عشر عدد اهل بدر
اذ غزوة بدر تواترت عنهم والكل ضعيف لانها تقييدات لا دليل عليها وما ذكروا على صحتها وان
سلم فلا يدل على كون العدد مفيدا للعلم لجواز ان يكون حصول العلم في تلك الصور من خواص العدد
لا من نفس العدد ثم بعد حصول هذه الشرائط ان اخبروا عن عيان ومشاهدة فذاك اي تم التواتر
بشروطه وان اخبروا لا عن عيان بل نقلوا عن قوم اخرين فيشترط حصول هذه الشرائط في كل
الطبقات حتى يستوي الوسط والطرفان في حصول الشرائط **قال** الرابعة مثاله لو اخبر واحد بان
حاتما اعطى دينارا واخر انه اعطى جملا وهلم جرا تواتر القدر المشترك الوجود في الكل **اقول** المسئلة
الرابعة في التواتر بحسب المعنى اعلم ان المخبرين اذا بلغوا حد التواتر ولكن اختلف اخبارهم بالوقائع
التي اخبروا بها مع اشتمال جميع اخبارهم على معنى كلي مشترك بين مخبراتهم فالكل مخبرون عن ذلك
الامر المشترك ضرورة اخبارهم عن جزئيات المشتملة عليه والمستلزمة له ومن امثلتها ذكره
المصنف مثاله لو اخبر واحد بان حاتما اعطى دينارا واخر فرسا واخر بانه اعطى جملا وهلم جرا الى ان
يبلغ حد التواتر تواتر القدر المشترك وهو الجود لوجوده في كل واحد من احاد الصور ويسمى هذا النوع

وعند نظرهم

... وان نقلوا ... حصول هذا العدد ايضا في كل الطبقات اي جمع يومن تواطئهم على الكذب

المتواتر بحسب المعنى **قال** الفصل الثاني فيما علم كذبه وهو قسمان الاول ما علم خلافه ضرورة
او استدلالا الثاني ما لو صح لتواتر لتوفر الدواعي على نقله كما يعلم ان لا بلدة بين مكة والمدينة اكبر
منهما اذ لو كان لنقل وادعت الشيعة ان النص دل على امامة علي كرم الله وجهه ولم يتواتر كما لم يتواتر
الاقامة والتسمية والمعجزة ومعجزات الرسول قلنا الاوليان من الفروع ولا كفر ولا بدعة في
خلاف الامامة واما تلك المعجزات فلقلة المشاهدين **اقول** الفصل الثاني في الخبر الذي
علم كذبه وهو قسمان الاول الخبر علم خلافه عقلا اما ضرورة كقولنا النار باردة والنفي والاثبات
يجتمعان او استدلالا كقولنا العالم قديم ومن هذا الباب قول القائل الذي لم يكذب قط انا كاذب
فانه معلوم الكذب قطعا لانه ان صرف الى الاخبار السالفة فظاهر وان صرف الى نفسه فكذلك
لاستلزامه ضرورة تاخر الخبر عن المخبر عنه بالرتبة وامتناع تاخر الشيء عن نفسه الثاني خبر لو تواتر
ومن شانه انه لو صح لتواتر لتوفر الدواعي على نقله اما لتعلقه باصول الدين كالامامة او لغرابته كسقوط
المؤذن عن المنارة مثلا او لهما جميعا كالمعجزات اذ عدم تواتره دليل عدمه كما يعلم ان لا بلدة بين
مكة والمدينة اكبر منهما ولا سبب لذلك الا عدم النقل المتواتر فان قلت هذا اثبات للقاعدة
الكلية بالجزئي قلت القاعدة ضرورية وايراد المثال للتنبيه عليها فانه كثيرا ما يحتاج الى التنبيه
بالامثلة وادعت الشيعة ان النص الجلي دل على امامة علي رضي الله عنه ولم يتواتر كما لم يتواتر
في الاقامة انها مثنى او فرادى وكالتسمية فانه لم يتواتر الجهر بها او الاسرار بها ومعجزات الرسول
مثل انشقاق القمر وتسبيح الحصاة وحنين الجذع الى غير ذلك فانها امور توفرت الدواعي
على نقلها ولم تتواتر فلو كان عدم التواتر فيما توفر الدواعي على نقله يستلزم الكذب لزم الكذب في هذه
الامور قلنا في الجواب عنه انا ندعي ان عدم التواتر فيما توفر الدواعي على نقله بلا مانع يستلزم
الكذب وح لا يرد النقض اما الاولان اعني الاقامة والتسمية فلكونهما من فروع الدين ولا كفر ولا
بدعة في مخالفتهما فلم يتوفر الدواعي على نقله بخلاف الامامة فانها لما كانت من اصول الدين ومخالفتها
تقتضي الكفر او البدعة فلا بد وان تتوفر الدواعي على نقلها فلما لم يتواتر علم كذبه واما تلك المعجزات

فلان المانع من النقل موجود وهو قلة المشاهدين وفيه نظر لجواز كثرة سامعيه لكن النقص
مع انهم دعوا امثاله من طرف ابي بكر ولم يجوزوا التكذيب به فان قلت السامعون للنص ان
كانوا قليلين صارت الرواية من باب الاحاد فلا يكون حجة قطعية وان كانوا بالغين حد
التواتر وجب ظهور النقل قلت جاز بلوغ السامعين حد التواتر لكن لحال الاعتقاد
لم يفد العلم به لغير الشيعة وجاز ايضا كثرتهم لكنهم لما كانوا مشتغلين بالجهاد نسوا الحجة
او غفلوا فصارت الرواية من باب الاحاد فقط فلا يكون حجة قطعية قلنا سلمنا ان لا يكون
قطعية لكن لما لا يلزم كونه والكلام فيه على ان العمل بالاحاد واجب عندكم كما سيجيء فيكون ن
حجة قطعية والظن الواقع في الطريق لا ينافي الحجية كما مر قال مسئلة بعض ما نسب الى الرسول السلام مح
عليه افضل الصلاة والسلام كذب لقوله عليه سيكذب علي ولان منها ما لا يقبل التأويل فيمتنع
صدوره عنه وسببه نسيان الراوي او غلطه او افتراء الملاحدة لتنفير العقلاء اقول
بعض ما نسب الى الرسول عليه السلام من الاخبار كذب لوجهين الاول لقوله عليه السلام
سيكذب علي فهذا الخبر ان كان كذبا فظاهر وان كان صدقا فكذلك لانه يستلزم الافتراء
عليه وفيه نظر فان الحديث يدل على انه يكذب عليه اما انه واقع فلا يدل عليه الثاني ان من الاخبار
ما لا يمكن اجراؤه على الظاهر ولم يقبل التأويل اصلا فيمتنع صدوره عنه فيكون كذبا قطعا وقد
روي عن شعبة انه قال نصف الحديث كذب وجمع ابن الجوزي الاحاديث الموضوعة فبلغت الوفا
ووقوع الكذب في الاحاديث اما ان يكون من جهة السلف او من جهة الخلف اما السلف
فان كانوا اصحابنا فالظاهر انهم لا يتعمدون الكذب والا لم يكونوا اصحابنا فسبب الكذب من
جهتهم يحتمل امرين الاول نسيان الراوي زيادة بها يصح الخبر في لفظه وذلك انهم كانوا
لا يكتبون الحديث ويعتمدون على الحفظ فربما نسوه او نسوا سببه المقصور هو عليه كما روي
انه قال التاجر فاجر فقالت عائشة انما ذلك في تاجر دلس الثاني غلط الراوي بان يرى نقل الخبر
بالمعنى فيبدل لفظا بلفظ آخر لا يطابقه في معناه مع اعتقاده المطابقة واما لانه عليه السلام كان يحكي

ذلك عن الغير فظنوا ان ذلك الخبر من جهته ولهذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا احس بالغفلة
يستانف الحديث ليكمل له ويقرب من هذا ما روي ان ابا هريرة كان يروي اخبار النبي صلى الله عليه
وسلم وكعب الاحبار يروي اخبار اليهود والسامعون ربما التبس عليهم ذلك فرووا في الخبر انهم سمعوا
من ابي هريرة وانما سمعوا من كعب واما من جهة الخلف فيحتمل وجوها احدها ما ذكره المصنف
وهو افتراء الملاحدة على النبي الجهالات لتنفير العقلاء عنه وعن دينه كما نقل عن عبد الكريم بن ابي
العوجاء قال الفصل الثالث فيما ظن صدقه وهو خبر العدل الواحد والنظر في طرفين
الاول في وجوب العمل به دل عليه السمع وقال ابن سريج والقفال والبصري دل العقل ايضا
وانكره قوم لعدم الدليل او للدليل على عدمه شرعا او عقلا واحاله آخرون واتفقوا على الوجوب
في الفتوى والشهادة والامور الدنيوية اقول الفصل الثالث في الخبر الذي لا يعلم صدقه لا وسائر ح
ولا كذبه وذلك اما ان يكون مظنون الصدق او لا يكون ومظنون الصدق غير معتبر اجماعا فلذلك
عبر عنه بما ظن صدقه وفسره بخبر العدل الواحد وانما قيده بالعدل لان خبر غير العدل لا يظن
صدقه والمراد بخبر الواحد ما لا يبلغ رواته حد التواتر لا ان يكون راويه واحدا فقط وفي انعقاد
الاجماع على ان ما لا يظن صدقه غير معتبر نظر فان مجهول الحال يقبل روايته فنقول اذا عرفت هذا
فنقول النظر في هذا البحث مرتب على طرفين لان البحث عن الخبر الواحد اما ان يكون في وجوب العمل
وجوازه ولا جوازه واما ان يكون في شرائط العمل به على القول بجوازه فلذلك افرد لكل من البحثين
طرفا الطرف الاول في الابحاث المتعلقة بالعمل به فنقول اختلف في انه هل يجب العمل بخبر
العدل الواحد اولا فمنهم من ذهب الى وجوب العمل به محتجا بان الدليل السمعي دل على انه حجة
فيجب العمل به وذهب ابن سريج والقفال من الاشاعرة وابو الحسين البصري من المعتزلة الى
ان الدليل العقلي ايضا دل على كونه حجة كما دل عليه الدليل السمعي ومنهم من ذهب الى ان العمل بخبر العدل
الواحد غير واجب وهؤلاء فرقتان فرقة جوزت العمل به وفرقة احالته اما الفرقة المجوزة فهم هؤلاء
ثم طوائف ثلث طائفة منهم انكرت وجوب العمل لعدم دليل يدل على كونه حجة وطائفة منهم بسم ح

انكرت ذلك لوجود دليل سمعي يدل على انه ليس بحجة وطائفة اخرى انما انكرت لقيام الدليل العقلي
على عدم حجيته واما الفرقة الحنبلية فقالوا لا يجوز العمل به عقلا ثم ان الخصوم باسرهم اتفقوا على وجوب
العمل بخبر الواحد العدل في الفتوى والشهادة والامور الدنيوية ولا خلاف في شيء منها هكذا ذكره
المصنف تبعا لصاحب الحاصل لكن كلام الامام في المحصول يشعر بان الاتفاق انما هو على الجواز في
هذه الامور لا على الوجوب لانه قال بهذه العبارة ثم ان الخصوم باسرهم اتفقوا على جواز العمل بالخبر الذي
لا يعلم صحته كما في الفتوى والشهادة وفي الامور الدنيوية والكاشف في قوله كما في الفتوى انما هو لتمثيل
جواز العمل به بالفتوى لا لكون الفتوى مقيسا عليه لجواز العمل بخبر الواحد في غير الفتوى والشهادة ده
والامور الدنيوية لان من احال العمل بخبر الواحد كيف يتفق مع الخصوم على جواز العمل به وقيسه على
الفتوى والشهادة والامور الدنيوية وهذا ظاهر **قال** لنا وجوه الاول انه تعالى اوجب الحذر
بانذار طائفة من الفرقة والانذار الخبر المخوف والفرقة ثلثة فالطائفة واحد او اثنان قيل لعل
للترجي قلنا تعذر فيحمل على الايجاب لمشاركته في التوقع قيل الانذار الفتوى قلنا يلزم تخصيص قيل مم
الانذار والقوم بغير المجتهدين والرواية ينتفع بها المجتهد وغيره فيلزم ان يخرج من كل ثلثة واحد
قلنا خص النص فيه **اقول** لنا على وجوب العمل بخبر العدل الواحد وجوه الاول انه سبحانه وتعالى سهم مم
اوجب الحذر في قوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون بانذار طائفة من الفرقة والانذار الخبر المخوف والفرقة ثلثة نفر لغة فالطائفة واحد
او اثنان لان الطائفة بعض الفرقة لان من في قوله منهم للتبعيض ويؤيده ما ذكره الجوهري رواية عن
ابن عباس انه قال الطائفة الواحد فما فوقه واذا كان كذلك فالله تعالى اوجب الحذر بخبر واحد او اثنين
واذا اوجب الحذر بخبر واحد او اثنين وجب الحذر به امتثالا للايجاب فيكون العمل بخبر الواحد واجبا
اذ لا نعني بوجوب العمل بخبر الواحد الا العمل بمقتضاه قطعا وهو المطلوب فان قيل على الدليل ان
قوله لعلهم يحذرون انما هو للترجي نقلا عن ائمة اللغة واذا كان للترجي فلا يدل على ايجاب الحذر قلنا
في الجواب عنه ان لعل تدل على الايجاب في هذه الصورة لانه لما تعذر حمله على حقيقته لان الترجي في حقه

تعالى محال يجب حمله على المجاز فيحمل على الطلب لان الترجي يشارك الايجاب في التوقع والطلب لان
المترجي للشيء طالب لشيء فالطلب لازم لمترجي فيحمل على الطلب اطلاقا للملزوم وارادة اللازم اذ
لا مجاز اقرب منه ولا مساويا بالاصل فيكون الله تعالى طالبا للحذر وطلب الله تعالى هو الامر فثبت ان الله
امر بالحذر عند انذار الطائفة والامر للوجوب فيجب الحذر وهو المطلوب وفيه نظر فان الطلب
انما يكون امرا ان لو كان مانعا من النقيض وكون الترجي دالا على مثل هذا الطلب ممنوع فان قيل
لا نسلم ان الانذار هو الخبر المخوف بل الانذار هو الفتوى المخوف اذ هو اللائق بالتفقه لان التفقه
انما يحتاج اليه في الفتوى لا في الرواية قلنا في الجواب لو حمل الانذار على الفتوى يلزم تخصيصان احدهما
تخصيص الانذار بالفتوى وهو اعم منه والثاني تخصيص القوم بغير المجتهدين اذ المجتهد لا يجوز له
العمل بفتوى الاخر والاصل عدم تخصيص واحد فضلا عن التخصيصين اما لو حمل على الرواية فلم يلزم شيء ية
من التخصيصين اما عدم تخصيص الانذار بالفتوى فظاهر واما عدم تخصيص القوم بغير المجتهدين فان الرواية المجتهد مم
ينتفع بها المجتهد وغيره اما المجتهد فظاهر لانه يتمسك بها في الاحكام واما انتفاع العامي بها فلانه
ربما ينزجر بها او يعتبر بها فان قيل لو كانت الفرقة ثلثة لوجب ان يخرج من كل ثلثة واحد وهو
غير واجب اتفاقا قلنا في الجواب عنه ان النص عام يقتضي خروج واحد من كل ثلثة ويقتضي وجوب
العمل بخبر الواحد كما بينا الا انه خص في الحكم الاول لان الاجماع منعقد على عدم وجوب خروج واحد
من كل ثلثة فبقي معمولا في الحكم الاخر وهو وجوب العمل بخبر الواحد اذ لا يقتضي تخصيص نص في بعض حد مم بوم
مقتضياته تخصيصه في سائر مقتضياته **قال** الثاني انه لو لم يقبل لما علل بالفسق لان ما بالذات
بالذات لا يكون بالغير والثاني باطل لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا **اقول** الوجه الثاني
ان خبر الواحد العدل صالح للقبول لانه لو لم يصلح للقبول لم يكن لذاته مقبولا لكنه باطل لانه لو ده
لم يقبل لذاته لما علل عدم قبوله بالفسق لان ما بالذات وهو عدم قبوله لا يكون بالغير وهو الفسق
والثاني باطل لان الله تعالى علل عدم قبوله بالفسق بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فانه رتب عدم
القبول بالقاطع الوصف المناسب وهو الفسق وترتب الحكم على الوصف المناسب بالفاء يوجب

فيكون لذاته

كون الوصف علة للحكم كما سيجيء في باب القياس فكذا المقدم وهو عدم قبول خبر الواحد
لذاته كان بلا للقبول وعلة عدم القبول فسق الراوي فاذا ارتفعت علة عدم القبول وهو الفسق
حصلت علة القبول وهي العدالة اذ عدم علة عدم القبول علة لعدم عدم القبول اعني نفس القبول
واذا حصلت علة القبول للخبر الصالح للقبول يلزم القبول عملا بالعلة السالمة عن معارضة علة
القبول فيكون خبر الواحد العدل مقبولا وهو المطلوب وهذا تقريب **قال**
الثالث القياس على الفتوى والشهادات قيل يقتضيان شرعا خاصا والرواية علة وهو
باصل الفتوى قيل يقتضيان شرعا خاصا لا الرواية عامة ورد باصل الفتوى قيل لو جاز لجاز اتباع
الانبياء والاعتقاد بالظن قلنا ما الجامع قيل الشرع يتبع المصلحة والظن لا يجعل ما ليس بمصلحة
مصلحة قلنا منقوض بالفتوى والامور الدنيوية **اقول** الوجه الثالث ان خبر العدل الواحد
مقبول في الفتوى والشهادة اجماعا فوجب ان يكون مقبولا في الرواية بالقياس على كل واحد
منهما والجامع تحصيل المصلحة المظنونة او دفع المفسدة المظنونة بل الرواية اولى من الفتوى لانها
آمن من الغلط وذلك لان الفتوى تتوقف على سماع المفتي دليل ذلك الحكم وعلى معرفة كيفية
الاستدلال به وهي من الامور الصعبة التي يغلط فيها الاكثرون بخلاف الراوي فانه لا يحتاج
الا الى سماع الحديث فكانت الرواية آمن من الغلط واذا كانت الفتوى مقبولة من واحد
فالرواية من واحد اولى بالقبول فان قيل الفرق ثابت بين قبول الفتوى والشهادة من واحد
وبين قبول الرواية من واحد وذلك لان الشهادة والفتوى تقتضيان شرعا خاصا لان الفتوى
تقتضي حكما يختص بالمستفتي والشهادة تقتضي حكما جزئيا يختص بالمشهود له والرواية تقتضي
شرعا عاما في حق جميع الناس ومع الفرق لا يصح القياس اذ لا يلزم من تجويز العمل بالظن
الذي قد يخطئ وقد يصيب في حق الواحد تجويز العمل به في حق عامة الخلق اذ عدم الاصابة في
حقهم اكثر خطرا **قلنا** الجواب عن هذا الفرق مردود بشرعية اصل الفتوى فانه امر لكل الخلق
باتباع الظن فان قيل لو جاز اتباع الظن في فروع الاحكام من غير قاطع لجاز اتباع الانبياء والاعتقاد

في اصول الدين كمعرفة الباري تعالى ووحدانيته بمجرد الظن من غير قاطع بالقياس عليه لان الدليل
القطعي الموجب لاتباع الظن قائم فيهما لكن الاجماع منعقد على عدم اتباع الظن في مسائل اصول
الدين وفيه نظر **قلنا** الجواب بالجامع والحاصل منع صحة القياس بطلب الجامع بانه لا يقال لا
صحة للقياس وانما يكون صحيحا ان لو كان بين الاصل والفرع جامع وهو ممنوع فان **قيل** قد علم
باستقراء الاحكام الشرعية ان الشرع يتبع المصلحة اي انما شرعت الاحكام لتحصيل مصالح
العباد فاذا غلب على الظن ثبوت الحكم المستتبع للمصلحة لكن الحكم المظنون شرعيا لاجل
المصلحة فلو كان شرعيا يلزم ان يكون ما ترتب عليه اعني نقيض المصلحة مصلحة فيلزم جعل الظن
ما ليس بمصلحة مصلحة وانه باطل **قلنا** الجواب عنه ما ذكرتم من الدليل الدال على عدم اعتبار الظن
في الاحكام الشرعية منقوض بالفتوى والامور الدنيوية فان الاجماع منعقد على اعتبار خبر الواحد
في الفتوى مع انه لا يفيد الا الظن وكذا في المصالح والامور الدنيوية فان من اخبر بان هذا الطعام مسموم
يجب العمل بخبره او يحترز عنه كل عاقل مع انه لا يفيد الا الظن **قال** الحنفي والقائل ان يقول يجب
الاتباع ان قيل الدليل الموجب لوجوب العمل بالظن ربما يدل على حاصل في اتباع الانبياء و
الاعتقادات وهو جنس الضرر المظنون فيكون هو الجامع وعن الثاني بان الادلة المذكورة تمنع من
العمل بالظن مطلقا وخصص عنها العمل بالظن في الصور الثلثة المذكورة بالاجماع فيبقى الادلة على
اقتضائها فيما عداها ثم قال الجواب عن الاول ان العمل باحد الموجبين مع القدرة على اعلاهما غير جائز
والعمل بالاعلى ممكن في باب اتباع الانبياء والاعتقادات بخلاف الاحكام العملية الشرعية فان الدليل
القطعي لا يوجد في الصور الجزئية الغير المتناهية وعن الثاني ان المعنى الذي هو لاجله خص الفتوى والشهادة
والامور الدنيوية عن الادلة الثلثة المذكورة موجود في باب الرواية فيجب القطع بتخصيصه للمعنى المشترك
الموجب للتخصيص وهو دفع الضرر المظنون واقول اتفقوا على ان اتباع النبوة انما يجب ان يكون بدليل
قطعي حتى يمكن ان يتفرع عليه التطبيقات المفيدة للظن ولهذا قيل العقل اصل النقل وكذا الكلام في
المسائل التي هي من اصول الدين يجب ان تثبت بالادلة القاطعة حتى تفيد الاعتقاد الجازم واما الرواية

بطريق الاحاد فهي انما تفيد الظن ان لو اسند آخر الامر الى من علم بالادلة القاطعة صدقه والا لا تفيد
الظن ايضا وح يكون اثبات النبوة والمسايل التي يجب ان تعتقد قطعية من باب اصول الدين
والرواية ظنية من باب فروع الدين ولهذا استبعد ان يكون بينهما جامع وطلب الجامع لانه اذا اقتضى
اجدها على الآخر وجب ان يكون بينهما جامع عقلي يقيني ولهذا قال الامام في المحصول نطالبهم بالجامع
العقلي اليقيني وح ما اوردتم من الجامع وهو دفع الضرر المظنون لا يكون جامعا وما اجاب به عنه من
ان العمل بالادنى مع وجوب التعبد بالعمل بالاعلى غير جايز لمنقوض بهذه المسألة فانه يتمسك فيها بالنص
والقياس كما صرح به في شرحه ورتبة القياس ادنى من رتبة النص وامثال هذه اكثر من ان تحصى واما
قوله الدليل القطعي لا يفرق بالصور الجزئية فان اراد به انه لا يفرق بصور مختلفة غير متناهية بان يقوم دليل
عقلي دال على كل صورة من الصور الجزئية المختلفة الغير المتناهية بخصوصها فمسلم لكن الظني ايضا
كذلك اذ ليس دليل ظني يدل على كل صورة من صور الاحكام الظنية بخصوصها بل لكل صورة ظنية دليل ظني
يخصها ولهذا قيد ادلة الفقه بالتفصيلية وان اراد به انه لا يجوز ان يقوم دليل عقلي على قاعدة كلية
لها جزئيات غير محصورة كما يقال مثلا خبر العدل الواحد مقبول فلا نسلم ذلك بل اقامة الادلة
العقلية على القواعد الكلية اولى اذ العقل مخصوص بادراك الكليات دون ساير الادراكات و
اما الجواب عن السؤال الثاني فهو منع دلالة الدليل على المطلوب اذ معنى قولنا ما ذكرتم من الدليل على
عدم اعتبار الظن في باب الرواية موجود في الصور الثلث هو الامر الذي يدل على اخراج الثلث من هذا
الحكم العام موجود في باب الرواية من غير ترجيح واذا كان كذا تعين هذا الكلام وكان الجواب والسؤال
مستندا **قال الطرف** الثاني في شرايط العمل وهو اما في المخبر او المخبر عنه او الخبر اما الاول
فصفات تغلب الظن وهي خمس الاول التكليف فان غير المكلف لا يمنعه خشية الله من الكذب
فيقبل ويصح الاقتداء بالصبي اعتمادا على خبره بطهره قلنا لعدم توقف صحة صلاة المأموم على طهره فان تحمل
ثم بلغ وادى قبل قياسا على الشهادة والاجماع على احضار الصبيان مجالس الحديث **اقول** الطرف
الثاني في شرايط العمل بخبر العدل الواحد وتلك الشرايط اما ان يكون معتبرة في المخبر وهو الراوي

اي فرد من افراد الواحد

ان صح
هو م

ل

الصلاة
او يكون معتبرة في المخبر عنه وهو الاحاديث المروية التي اخبر عنها بانها قول الرسول وفعله عليه افضل
والسلام او في الخبر وهو الرواية والاخبار اما الشرط الاول وهو الشرايط المعتبرة في الراوي فهي صفات
تغلب على الظن بصدقه وهي صفات خمس الصفة الاولى التكليف وهو العقل والبلوغ فان غير المكلف
الذي هو مجنون او صبي لا تمنعه عن الكذب خشية المؤاخذة وذلك لان المجنون والصبي الغير المميز ليس
لهما خشية لعدم الشعور والتمييز والصبي المميز لا خشية له لعلمه بعدم المؤاخذة فان قيل
اذا اخبر الصبي المميز عن كونه متطهرا يقبل ويصح الاقتداء به اعتمادا على خبره بطهره وقد صح
الفقهاء والاقتداء انه بان قوله مقبول قلنا في الجواب عنه صحة الاقتداء بالصبي ليس للاعتماد على
قوله بل لعدم توقف صحة صلوة المأموم على طهارة الامام وصحة صلوته يعني التفريع على عدم قبول
رواية الصبي المميز ان تحمل الرواية في حال الصبى ثم بلغ واداها بعد ما بلغ قبل قوله لوجهين الاول
القياس على الشهادة فانه لو تحمل الشهادة حالة الصبى واداها بعد البلوغ تقبل اجماعا فكذا الرواية
بالقياس عليها والجامع انه حال الاداء عاقل مكلف يحترز عن الكذب الثاني الاجماع على احضار الصبيان
مجالس الحديث فلو لم يقبل روايتهم عند البلوغ لم يكن لاحضارهم فايدة وهو ظاهر **قال** الثانية كونه من
اهل القبلة فتقبل رواية الكافر الموافق كالمجسمة ان اعتقد حرمة الكذب لانه يمنعه عنه وقاسه القاضي
بالفاسق والمنافق ورد بالفرق **اقول** الصفة الثانية من الصفات المعتبرة في الراوي كونه من اهل
القبلة فالمخالف في القبلة لا تقبل روايته اتفاقا سواء علم من دينه الاحتراز عن الكذب او لم يعلم واما الراوي
الموافق في القبلة المخالف في الاعتقاد الذي يكفره كالمجسمة فهل تقبل روايته ام لا نظر فان اعتقد حرمة
الكذب تقبل روايته لان اعتقاد حرمة الكذب يمنعه من تعمد الكذب فيحصل ظن صدقه فيقبل وان لم
يعتقد حرمة الكذب فلا تقبل روايته اذ لا يبعد منه تعمد الكذب وهذا التفصيل قول ابي الحسين البصري
من المعتزلة واما القاضي ابو بكر والقاضي عبد الجبار فذهبا الى عدم قبول روايتهم قياسا على عدم قبول
رواية الفاسق وعلى عدم قبول رواية الكافر المخالف والجامع بين الفاسق وهذا الكافر والكافر المخالف
ان قبول الرواية تنفيذ لقوله على كل المسلمين وهذا منصب شريف فان لم يصلح له الفاسق فالاولى

ية

صبيان

انا لا يحصل للكافر وكما لا يحصل للكافر المخالف لا يحصل للكافر الموافق والجامع وجوب ذلك الاحتياط
شرعا ورد هذا القياس بالفرق بين هذا الكافر والمسلم الفاسق بان الفاسق تجرى بالاقدام على المحرمات
فلا يبعد منه الكذب بخلاف هذا الكافر فانه يعتقد حرمة الكذب فلا يرتكبه ظاهرا او بالفرق بينه وبين
الكافر المخالف بان كفر الكافر المخالف اغلظ من كفر الكافر الموافق لان المخالف خارج عن الملة قطعا
وهذا خارج عنها بتاويل لان هذا الكفر حاصل من خطا الفكر وقد راينا الشرع فرق بينهما في امور كثيرة
واذا ثبت الفرق بطل القياس قال الثالثة العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها عن اقتراف الكبائر
وبعض الصغائر والرذائل المباحة فلا تقبل رواية من اقدم على الفسق عالما وان جهل قبل قال القاضي
ضم جهلا الى فسق قلنا الفرق عدم الجراة ومن لا تعرف عدالته لا تقبل روايته لان الفسق
مانع فلا بد من تحقق عدمه كالصبي والكفر اقول الصفة الثالثة من الصفات التي اعتبرت عدم م
في الراوي العدالة وفسرها الامام في المحصول فقال هي هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة
التقوى والمروة جميعا حتى تحصل ثقة النفس بصدقه فقوله تحمل على ملازمة التقوى يفيد رجحية
الاجتناب عن الكبائر والاصرار على الصغائر فان المصر على الصغائر لا يسمى متقيا وقال
المصنف رحمه الله في تفسيرها ملكة في النفس تمنعها من اقتراف الكبائر والرذائل المباحة فبدل الهيئة
الراسخة لفظ الملكة فالهيئة الراسخة في النفس تسمى في الاصطلاح ملكة والرذائل المباحة هي القادحة
في المروة كالاكل في الطريق والبول في الشارع وصحبة الاراذل والافراط في المزاح والضابط
فيه ان كل ما يؤمن معه جراته على الكذب يرد به الرواية وما فلا ولم يورد لفظا يشعر بعدم الاصرار انصح
على الصغائر قال الفاضل المراغي والمصنف انما لم يتعرض له اما لان اذا ذكر المباحات المذكورة وجب
الترك فالصغائر اولى بالترك او لان الصغيرة اذا اصر عليها تكون من قبيل الكبيرة لقوله عليه بد م
السلام لا صغيرة مع الاصرار وفيما ذكره نظر اما في عذره الاول فلان المصر على الصغائر المجتنب
عن الكبائر والمباحات الرذائل يصدق عليه العدل بالتفسير المذكور في الكتاب مع انه ليس
بعدل واما في عذره الثاني فلان الاصرار على الصغائر لو كان كبيرة لكان قيد عدم الاصرار على

الصغيرة قيدا زائدا لكن جميع فقهاء الزمان اعتبروه في كتبهم واما الحديث فكانه حديث المشايخ لا قول
النبي عليه السلام واذا عرفت هذا فنقول الراوي ان كان معلوم العدالة تقبل روايته اتفاقا وان
كان معلوم الفسق فان كان عالما بفسقه لم تقبل روايته اجماعا وان كان جاهلا بفسقه تقبل سواء
كان فسقه مظنونا كرواية الحنفي الشارب للنبيذ او مقطوعا كرواية اهل الاهواء ومثل المبتدع
المبتدع الذي نفى صفات الله سبحانه وتعالى لانا نعلم انه يقوم على الفسق باعتقاده ويبعد منه تعمد الكذب
ويكون مظنون الصدق فيقبل روايته ومما يؤيده ما نقل عن الشافعي رضي الله عنه انه قال احد
الحنفي الشارب للنبيذ واقبل روايته وقال اقبل رواية اهل الاهواء الا الخطابية من الرافضة فانهم
يرون شهادة الزور لموافقيهم قال القاضي ابو بكر لا تقبل روايته لانه ضم الى الفسق الجهل بكونه فسقا الى البليغ
واذا كان منصب الرواية غير لائق بالفاسق العالم فبان لا يليق بالفاسق الجاهل اولى واجاب
المصنف الفرق ظاهر بين الفاسق العالم بفسقه وبين الفاسق الجاهل بفسقه وذلك ان من اقدم
على الفسق عالما به لا يبعد منه الاجتراء على الكذب فلا ثقة بقوله بخلاف من اقدم ولم يعلم كونه فسقا
فانه يبعد منه الاجتراء عليه وان كان مجهول الحال وهو الذي لا تعرف عدالته ولا فسقه فقال الشافعي
لا تقبل روايته لان الفسق مانع من قبول الرواية لوجوده والشيء انما يصح ان لو علم انتفاء مانعه فالحكم والحكم م
بقبول الرواية انما يصح لو علم عدم الفسق كالصبي والكفر فان كلا منهما مانع عن قبول الرواية والعلم
بعدمهما واجب لقبول الرواية وصح كل من تقبل روايته لا يكون مجهول الحال فينعكس بعكس النقيض
الى ان كل مجهول الحال لا تقبل روايته وهو المطلوب قال والعدد لا يشترط بالتزكية وفيهما الصحيح
الاولى يشترط العدد في الرواية والشهادة ومنع القاضي فيهما الفرق اقول لما شرط العدالة
في الراوي اراد ان يبين طريق معرفتها فالعدالة امر كامن في الباطن لا اطلاع عليها حقيقة
الا بالاختبار او التزكية فقال العدالة تعرف بالتزكية ولم يذكر الاختبار لان التزكية يتوقف عليه
لانتهائها اخرا الا انه اعتبر في التزكية مسائل المسئلة الاولى يشترط بعض المحدثين العدد في المزكي والجارح
في الرواية والشهادة ومنع القاضي ابو بكر من اشتراط العدد في تزكية الشاهد والراوي وقال

لا يشترط العدد لان تزكية الشاهد ولا في تزكية الراوي وان كان الاحوط في الشهادة الاستظهار
بعدد المزكي وفرق قوم بين الشهادة والرواية وقالوا يشترط العدد في الشهادة دون الرواية
وهذا القول هو الاظهر عند الامام والحق عند المصنف وبيانه ان الرواية التي هي الاصل تثبت بقول
الواحد فكذا العدالة التي هي فرعها تثبت بواحد قياسا على الاصل فان فرع الشيء لا يزيد عليه قال الثانية قال
الشافعي رحمه الله تعالى يذكر سبب الجرح وقيل سبب التعديل وقيل سببهما وقال القاضي لا فيهما
اقول المسألة الثانية في انه هل يجب ان يذكر سبب الجرح اذ قد يجرح بما لا يكون جارحا لاختلاف
المذاهب فيه ولا يجب على المعدل ذكر سبب التعديل فان العدالة ليس لها الا سبب واحد وهو
ملازمة التقوى والمروءة وقال قوم يجب ان يذكر سبب التعديل دون سبب الجرح لان مطلق
الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يثبتها لتسارع الناس الى الثناء على الظاهر فيجوز ان يتصور
المتصنع عدلا فلا بد من بيان سببه وقال قوم يجب ان يذكر سببهما لكلام الفريقين وقال القاضي
ابو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما لان الشاهد على التعديل والجرح ان لم يكن بصيرا بشانهما لم يصلح
للتزكية وان كان بصيرا به فلا معنى للسؤال وقال الامام في المحصول ان هذا يختلف باختلاف احوال
الشاهد فان علمنا كونه عالما باسباب الجرح والتعديل اكتفينا باطلاقه وان عرفنا عدالته في نفسه
ولم نعرف اطلاعه على شرائط الجرح والتعديل استخبرناه عن اسبابهما وفيه نظر فان من عرف
عدالته في نفسه عرف انه لا يشهد على التعديل والجرح الا عن بصيرة فلا حاجة الى السؤال قال
الثالثة الجرح مقدم على التعديل لان فيه زيادة اقول المسألة الثالثة في تعارض الجرح والتعديل الجرح
مقدم على التعديل لان في الجرح زيادة اطلاع لم يطلع عليها المعدل ولا نفاها العلم الا اذا جرحه
بقتل انسان فقال المعدل رايته حيا فانهما يتعارضان ويقدم احدهما على الآخر فيحتاج الى الترجيح
قال الرابعة التزكية ان يحكم بشهادته او يثني عليه او يروي عنه من لا يروي الا عن العدل او يعمل
بخبره اقول المسألة الرابعة في بيان الطرق التي بها يحصل التزكية التزكية تحصل بطرق اربعة
الاول اعلاها وهو ان يحكم الحاكم المشترط للعدالة بناء على شهادته الثاني ان يثني عليه عارف

باسباب العدالة بان يقول هو عدل الثالث الرواية عنه الثالث ان يروي عنه من لا يروي الا عن العدل فان
ذلك تعديل للمروي عنه بخلاف من يروي عن كل من سمع ولو كلف الثناء عليه سكت فان تلك
الرواية ليست بتعديل له الرابع ان يعمل العدل بخبره فان عمل العدل بخبره تعديل للمروي عنه اذ
لو لم يكن عدلا لم يكن العامل بخبره عدلا بل فاسقا والكلام في العامل العدل وعدم ترك الحكم بشهادته
ليس جرحا له ولا روايته اذ يشترط في الشهادة سوى العدالة امور اخر فربما انتفى بعضها قال
الرابعة الضبط وعدم تساهله في الحديث اقول الصفة الرابعة المعتبرة في الراوي الضبط اي قوة
الحفظ وقلة السهو والمراد بقوة الحفظ ان لا يزول ما سمعه عن قوته الحافظة بسرعة فمن اختل حفظه مطلقا
او بالنسبة الى الاحاديث الطوال دون القصار فلا تقبل روايته والفرق بين عدم الحفظ والسهو
ان من لا يحفظ لا يحصل الحديث حال سماعه ومن يعرض له السهو قد يحصل الحديث حال سماعه الا
انه يشتبه عند عارض السهو وانما اشترط الضبط لان الراوي اذا عرف بقلة الحفظ وكثرة السهو
لم يؤمن الزيادة والنقصان في حديثه الخامس عدم تساهله في الحديث والمساهلة قلة الاحتياط
فعدم المساهلة هو الاحتياط فمن عرف منه المساهلة في امر حديث رسول الله صلى الله عليه
وسلم فلا خلاف في انه لا يقبل خبره واما اذا عرف منه التساهل بالعين حديث رسول وقد عرف
منه التساهل في غيره فذلك لا يقدح في قبول خبره على الاظهر دليل الاحتياط فيما يجب فيه الاحتياط
فلا يضر عدم الاحتياط في غيره قال الخنجي هذه هي الصفات المعتبرة في المخبر وهي اربعة وذكر
المصنف انها خمسة وهكذا وقع في المحصول لكن جعل ثمة العقل قسما والتكليف قسما آخر و
المصنف جعل التكليف مشتملا على القسمين فلذلك صارت الاربعة خمسة فكانه غفل عن كون
عدم التساهل غير الضبط وكل منهما شرط براسه والامام وان جعل العقل شرطا براسه والتكليف
شرطا آخر لكن اورد اعتبار التساهل في مسألة براسها فكان الشرائط عند الامام ستة هذه
الخمسة وعدم التساهل ورآها الخمسة المذكورة والمصنف وان جعل التكليف المشتمل على العقل وغيره
شرطا واحدا لكنه جعل عدم التساهل شرطا آخر فصارت الشروط هذه خمسة وكلها مذكورة

الله صلى الله عليه وسلم
الاكثر ... مختلف

عدم ...

مس
بالفعل **قال** وشرط ابو علي العدد ورد بقبول الصحابة خبر واحد قال طلبوا العدد قلنا عند التهمة قال
شرط ابو حنيفة فقه الراوي ان خالف القياس ورد بان العدالة تغلب ظن الصدق فتكفي **اقول**
لما بين الشرائط في الراوي اراد ان يبين ما جعل شرطا فيه مع انه غير معتبر عنده وهو امران
الاول العدد والثاني فقه الراوي اما العدد فقد اعتبره ابو علي الجبائي فانه قال رواية العدلين مقبولة مطلقا
وخبر العدل الواحد لا يقبل الا اذا كان معضودا بظاهر او باجتهاد مجتهد او بعمل بعض الصحابة بمقتضاه
او بانتشار ذلك الخبر فيهم ورد قوله اي قول ابي علي بقبول الصحابة خبر الواحد لانهم عملوا بخبر عائشة في
التقاء الختانين وخبر ابي سعيد في الربا وخبر رافع بن خديج في المخابرة الى غير ذلك من اخبار الاحاد
من غير نكير قال ابو علي في بيان اشتراط العدد ان الصحابة رضي الله عنهم طلبوا العدد فان ابا بكر لم
يقبل خبر مغيرة ابن شعبة في الجدة حتى رواه معه محمد ابن مسلمة الانصاري ولم يعمل عمر بخبر ابي موسى
الاشعري في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد الخدري ورد ابو بكر وعمر خبر عثمان في رد
الحكم بن العاص وامثال ذلك كثيرة وطلب العدد منهم في الروايات الكثيرة دليل اشتراطه
قلنا في الجواب عنه انهم انما طلبوا العدد عند التهمة لا مطلقا ونحن انما ندعي ان خبر العدل الواحد حيث
لا تهمة في روايته مقبول والجواب المذكور من الصور نقضا قال الفاضل العلامة طلب العدد في
بعض الصور لا يوجب وجوبه والترك لا يوجب عدم الوجوب واقول رد قوله
خبر العدل الواحد وقبولهم اياه مع التعدد دليل على ان خبر العدل الواحد غير مقبول وهذا
القدر يكفي واما فقه الراوي فقد شرطه ابو حنيفة اذا خالف القياس محتجا بان العمل بخبر الواحد
على خلاف الدليل الدال على عدم اعتبار رواية الواحد مطلقا وفيما اذا كان الراوي فقيها لان فقهه
يوجب غلبة الظن بصدقه ورد شرط الفقاهة لاجل غلبة الظن بان عدالة الراوي تغلب ظن
صدقه فالعدل لا يروي الا ما يعلم انه كما يرويه فتكفي العدالة ولا حاجة الى الفقاهة **قال** واما الثاني
فان كان المخالف قاطعا لا يقبل التاويل ولا يضره مخالفة القياس ما لم يكن قطعي المقدمات بل تقدم
لقلة مقدماته وعمل الاكثر والراوي **اقول** لما فرغ من الشرائط المعتبرة في المخبر اراد ان يبين ما

ابي العاص

غلبة

هو معتبر في المخبر عنه وهو المراد بقوله واما الثاني فقال شرط المخبر عنه في العمل به ان لا يخالفه
ص قاطع لا يقبل التاويل والقاطع اما دليل عقلي او نقلي من كتاب او سنة متواترة او اجماع او قياس
قطعي المقدمات من ثبوت الحكم في الاصل وكون الوصف المعين علة ووجوده في الفرع اذا عرفت
هذا فنقول قوله لا يقبل التاويل جاز ان يكون صفة القاطع وهو الظاهر بحسب اللفظ وجاز ان يكون
متعلقا بالخبر بان يكون حالا عن المضمر المفعول في لا يخالفه وهو الظاهر بحسب المعنى والحق ان
يتعلق بهما جميعا بحسب المعنى كما سيلوح به تقرير الكلام فنقول اذا عارض الخبر دليل قطعي فان
قبل التاويل بان يكون نصا يمكن تخصيصه بالخبر او قياسا يمكن تخصيص الخبر به او تخصيصه بالخبر جمعا
بحسب الامكان وان لم يقبل التاويل فان كان الخبر قابلا للتاويل اولناه جمعا بين الدليلين والا
رددناه لان المعارض قطعي وخبر الواحد ظني والقطعي راجح على الظني قطعا واما القياس المعارض
للخبر الواحد اذا لم يكن قطعي المقدمات سواء كان جميعها ظنية او بعضها ظنية والبعض الاخر قطعية فلا
يضر الخبر مخالفته ومعارضته اي لا يقدح في قبول الخبر الواحد بل تقدم الخبر عليه لقلة مقدماته
بالنسبة الى مقدمات القياس لان مقدمات الخبر ثبوته ودلالته على الحكم ووجوب العمل
به ومقدمات القياس خمس ثبوت حكم الاصل وكونه معللا بالوصف المعين وحصوله في
الفرع وعدم المانع فيه ووجوب العمل به ولا شك في رجحان دليل قليل المقدمات على دليل كثير
المقدمات ولا يضر الخبر ايضا مخالفة عمل اكثر الامة اياه لان اكثر الامة بعض الامة فلا يكون عملهم
حجة وكذلك لا يضر ايضا مخالفة الراوي بان يكون عمله بخلاف مقتضى الخبر فان ابا هريرة روى في ولوغ
الكلب انه يغسل سبعا وكان ابو هريرة يقتصر على الثلث لان ظاهر لفظ الحديث حجة ومخالفة
الراوي الحجة ليست بحجة لانه ربما تمسك في تلك المخالفة بما ظنه دليلا مع انه لا يكون دليلا فلا
يكون قادحا فيه **قال** واما الثالث ففيه مسائل الاولى الفاظ الصحابي سبع درجات الاولى حدثني ونحوه
الثانية قال الرسول لاحتمال التوسط الثالثة امر لاحتمال اعتقاد ما ليس بامر امرا والعموم والخصوص
والدوام واللادوام الرابعة امرنا وهو حجة عند الشافعي لظهور انه الامر اذا كان فيهم امره ولانه حجة

بيان الشرع الخامسة من السنة السادسة عن النبي صلى الله عليه وسلم وقيل المتوسط السابعة كنا نفعل في
عهده **اقول** لما فرغ من القسمين الاولين اعني بيان الشرائط المعتبرة في المخبر وبيان الشرائط
المعتبرة في المخبر عنه شرع في القسم الثالث في الشرائط المعتبرة في صفة الرواية وفرض العقد مسائل
الاولى في كيفية الفاظ الصحابي في نقل الاخبار عن الرسول عليه السلام فنقول الفاظ الصحابي في نقل الاخبار
سبع درجات الدرجة الاولى وهي اعلاها ان يقول الصحابي حدثني رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحوه
كشافهني او اسمعني او اخبرني او سمعته صلى الله عليه وسلم يقول كذا وانما كانت هذه الدرجة اعلى الدرجات
لكون هذه الصيغ نصوصا في عدم الواسطة بخلاف غيرها كما سيجيء الدرجة الثانية ان يقول قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم وهي دون الاولى لاحتمال التوسط فيها لان ظاهره وان اقتضى السماع من الرسول
لكون الراوي صحابيا لكنه ليس نصا فيه لاحتمال سماعه من غير الرسول عليه السلام وانما قال الظاهر
لانها الاسناد اليه عليه السلام كالواحد منا يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمادا على ما نقل اليه
وان لم يسمعه منه صلى الله عليه وسلم الدرجة الثالثة ان يقول امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا او نهى عن
كذا وهي دون الثانية لاحتمال التوسط فيه مع احتمالين اخرين احدهما اعتقاد ما ليس بامر امرا
لاختلاف الناس في صيغة الامر وثانيهما احتمال العموم والخصوص والدوام واللادوام لانه امر مطلق
يحتمل ان يكون امرا للكل او للبعض وعلى كلا التقديرين يحتمل ان يكون دائما او غير دائم فيكون حجة
او غير دائم فلا يكون حجة وقيل حجة اذ الظاهر ان الصحابي لا يقول امر الرسول الا بعد تحقق
مراده عليه السلام وفيه نظر لجواز ان يكون عن ظن غير مطابق الدرجة الرابعة ان يقول الصحابي
امرنا بكذا ونهينا عن كذا وهي دون الثالثة اذ فيها مع الاحتمالات المذكورة احتمال آخر وهو ان
لا يكون ذلك الامر صادرا عن الرسول عليه السلام اذ لم يعين الآمر فيكون مترددا فليس بحجة
عند الكرخي وحجة عند الشافعي رضي الله عنه لوجهين احدهما ان من طاوع اميرا او التزم طاعته
وقال امرنا بكذا فهم منه ان الامر هو ذلك الامير فكذا هنا الثاني ان غرض الصحابي من قوله امرنا
بيان الشرع وتعليمنا اياه فوجب حمل قوله ذلك على ان الآمر من صدر عنه الشرع دون الائمة

والولاة

والولاة ولا يحمل على امر الله تعالى قال الامام في المحصول لكونه ظاهرا للكل فلا يستفيد من قول الصحابي
وفيه نظر اذ جاز ان يكون المستنبط ذلك من كلام الله وحده لكن الصحابي وقال الفاضل المراغي والجنجي
لان قوله امرنا يقتضي اختصاص الامر به وامر الله سبحانه وتعالى يستوي فيه الجميع وفيه نظر فان قوله
امرنا يقتضي استواء الجميع ولا يقتضي الاختصاص اذ معناه امرنا معاشر المسلمين والاوجه عليه
ان يقال امرت وذلك ظاهر ولا على امر جميع الامة لان ذلك الصحابي من الامة وهو لا يأمر نفسه
الدرجة الخامسة ان يقول الصحابي من السنة كذا وهي دون الرابعة اذ فيها مع الاحتمالات
المذكورة احتمال آخر وهو ان يكون مراده انه سنة لغير الرسول عليه السلام لان السنة هي الطريقة
كما عرفت فلا يختص به عليه السلام وقيل يفهم منه سنة الرسول عليه السلام للوجهين المذكورين في
الرابعة واقول لو حمل قوله ذلك على ان مراده انه سنة الرسول لا يكون ايضا حجة اذ ربما ظنه كذلك ولا
يكون كذلك الدرجة السادسة ان يقول الصحابي عن النبي عليه السلام قيل انه ظاهر في انه سمعه منه
عليه السلام لكونه صحابيا وقيل ليس بظاهر فيه لان هذه العبارة كثر استعمالها في التوسط حتى كادت
تعادل احتمال غير التوسط فلا يكون ظاهرا في غير التوسط فلذلك وقعت ادون الدرجات السابقة
السابعة ان يقول الصحابي كانوا يفعلون في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذه ادون الدرجات اذ ليست
دالة على اضافة الحكم الى الرسول عليه السلام الا ان الظن يبقى لمزية كونه صحابيا الى ان الظاهر من حاله
ان يكون مراده بهذا الكلام تعليم شرعية ذلك الفعل ايانا وهو انما يفيد هذا المعنى اذا كانوا يفعلونه
في عهده عليه السلام مع علمه عليه السلام بذلك وعدم انكاره عليهم فلذلك وقعت في المرتبة الاخيرة
قال المسألة الثانية يجوز لغير الصحابي ان يروي اذا سمع من الشيخ او قرأ عليه ويقول له هل سمعت
فيقول نعم او سكت وظن اجابته عند المحدثين او كتب الشيخ وقال سمعت ما في هذا الكتاب او يخبره
اقول المسألة الثانية في كيفية رواية غير الصحابي عن الشيخ الراوي فنقول جاز لغير الصحابي ان
ان يروي الحديث عن الشيخ باحد طرق ستة الاولى وهي اعلاها طريق السماع وهو ان يسمع ذلك الحديث
من الشيخ وح ان قصد الشيخ اسماعه اما وحده او مع غيره فللسامع ان يروي الحديث المسموع منه بصيغة

حدثني فلان أو أخبرني أو سمعته يحدث عن فلان وإن لم يقصد إسماعه يوجب عليه أن يرويه بصيغة
سمعته يحدث كذا ولا يقول أخبرني وحدثني لأن الشيخ لم يخبره ولم يحدثه وعلى كل حال يجب على السامع صح
العمل بذلك الخبر الثاني طريق القراءة على الشيخ والتقرير الشيخ إياها بالقول وهو أن يقرأ على الشيخ
الراوي ويقول القارئ للشيخ بعد القراءة عليه هل سمعت هذا الحديث من فلان فيقول نعم فللسامع أيضا
أن يقول أخبرني أو حدثني كما في الطريقة الأولى لأن الشيخ صدقه في ذلك فكان بمنزلة قراءة الشيخ ولو
قال الشيخ بعد الفراغ من القراءة عليه الأمر كما قرئ علي فهو بمنزلة قوله نعم حتى يروي عنه الراوي بصيغة
أخبرني أو حدثني إذ لا فرق بينهما كما لا فرق في الشهادة على البيع بين أن يقول البائع بعت وبين أن يقرأ
عليه كتاب البيع فيقول الأمر كما قرئ وطريقة القراءة على الشيخ أدون من طريقة السماع من الشيخ لأنه
لا يتصور ذهول الشيخ في السماع منه ويتصور ذهوله في القراءة عليه لكنها مثل الطريقة الأولى في وجوب
العمل بذلك الحديث الثالث طريق القراءة على الشيخ وسكوته وهو أن يقرأ على الشيخ ويقول بعد
القراءة عليه هل سمعته من فلان فيسكت الشيخ وح إذا أشار برأسه أو بإصبعه كانت الإشارة ههنا
في تصديقه كالعبارة في وجوب العمل به دون صيغة الرواية فلا يجوز له أن يقول حدثني أو أخبرني أو
سمعته لأنه ما سمع شيئا ولم يخبره ولم يشر بشيء فههنا إنما غلب على الظن في عرف المحدثين أنه إنما
سكت لأن الأمر كما قرئ عليه وإلا لأنكره فللسامع العمل به وجواز روايته عنه عند عامة المحدثين
والفقهاء إلا أنه يقول في الرواية أخبرني قراءة عليه واحتجوا عليه بأن الإخبار في اللغة موضوع لإفادة الخبر
والعلم وهذا السكوت في الاصطلاح لإفادة العلم بأن هذا المسموع كلام الرسول عليه السلام فوجب أن
يكون إخبارا وأما المتكلمون فقد خالف القوم في ذلك فقالوا لا يجوز له الرواية بأخبرني لأنه لم يخبره
الشيخ بشيء إذ لم يسمع منه شيئا فقوله أخبرني كذب والجواب أن لكل طائفة من العلماء اصطلاحا
في اصطلاح المحدثين لما شابه هذا السكوت الإخبار في إفادة الظن وقام مقامه جاز إطلاق لفظ
الإخبار عليه مجازا لكون المشابهة من العلاقات المجوزة للإطلاق المجازي كما عرفت وح لا يكون
كذبا وهذه الطريقة أدون مما قبلها وهو ظاهر الرابع طريقة الكتابة يعني أن يكتب الشيخ

اليه

إليه إني سمعت كذا من فلان فالمكتوب إليه أن يعمل بكتابه إن علم أنه خط الشيخ ولا يقول في الرواية
عنه سمعت وإن غلب على ظنه أنه كتاب الشيخ فكذا الحكم يجب العمل بالظن لكن يقول في الرواية
عنه أخبرني لأن الإخبار قد يكون بالكتاب وإنما كان ح به الشيخ أدون من القراءة عليه وسكوته إذ
القرينة الحالية في الشرع أقوى من قرينة الكتابة ولهذا لا يعتبر الخط في الحكم حتى خط القاضي ويعتبر
القرينة الحالية في بعض العقود الخامس طريق المناولة وهو أن يقول الشيخ مشيرا إلى الكتاب — أي الواضحة
بعينه بعد أن عرف ما فيه قد سمعت ما في هذا الكتاب فحينئذ يصير بذلك محدثا به وللطالب السامع صح
هذا الكلام منه أن يروي عنه ما في ذلك الكتاب سواء قال له اروه عني أو لم يقل فأما إذا قال حدث
عني ما في هذا الكتاب ولم يقل له قد سمعته فإن الشيخ لا يصير به كان محدثا وليس للسامع أن
يحدث به عنه هكذا قاله الإمام في المحصول وفيه نظر فإنه إجازة مخصوصة اللهم إلا أن يقول حدثنا
في هذا الكتاب ولا يقال عني فح يصح هذا الكلام إذا استفاد من الشيخ ح جواز التحديث به للغير
وإذا سمع من الشيخ نسخة من كتاب مشهور فليس له أن يشير إلى نسخة أخرى من ذلك الكتاب إلا
إذا علم تطابقهما السادس طريقة الإجازة وهي أن يقول الشيخ لغيره قد أجزت لك أن تروي
عني ما صح من أحاديثي ومعناه في عرف المحدثين إباحة رواية الحديث الذي علم صحة عنده سماعه عنه
وكيفية الرواية عنه أن يقول أخبرني فلان إجازة وكذا يجوز عند المحدثين أن يجيز الشيخ لجميع الموجودين
في عصره أو لمن أدرك حياته وإن لم يوجد بعد أو لقبيلة بعينها الموجود منهم والمعدوم ولم يخالف من
الفقهاء في اعتبار الإجازة إلا أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله تعالى قال المسألة الثالثة لا تقبل المراسيل
خلافا لأبي حنيفة ومالك لنا أن عدالة الأصل لم تعلم فلا تقبل قيل الرواية تعديل فلما تقدم يروي عن غير
العدل قبل إسناده إلى الرسول فيقتضي الصدق قلنا لا السماع قيل الصحابة أرسلوا وقبلت قلنا
لظن السماع أقول المسألة الثالثة في أن الخبر المرسل هل يقبل أم لا وقبل الخوض في تقريرها — بلغ
لا بد من ماهية الخبر المرسل فنقول قال الآمدي في الأحكام الخبر المرسل صورته ما إذا قال من لم يلق
النبي صلى الله عليه وسلم وكان عدلا قال النبي بلا واسطة يرجع إلى أن الخبر المرسل هو الذي يرويه عدل غير صحابي

معناه ذكر الاصل الذي يروي عنه ويلزم منه بالمفهوم ان من لقيه عليه السلام وقال قال النبي صلى الله عليه وسلم
لم يكن مرسلا لكن سياق كلام المحصول يشعر بان المرسل اعم من ان يكون رواية صحابي او غيره
اذا عرفت هذا فاعلم ان الشافعي رحمه الله تعالى ذهب الى ان الخبر المرسل لا يقبل خلافا لابي حنيفة ومالك
رحمهما الله تعالى وجمهور المعتزلة فانهم ذهبوا الى قبوله لنا على ما اختاره الشافعي ان الراوي الذي هو الاصل
غير معلوم فلا يكون عدالته معلومة لان العلم بعدالة الشخص فرع على العلم به واذا لم تعلم عدالته زال
شرط قبوله فلم يقبل لا يقال عدالة الاصل معلومة لان رواية العدل الفرع عنه تعديل له لكون
الفرع عدلا والعدل لا يروي الا عن العدل والا لم يكن عدلا فكفتنا في الجواب عنه لا نسلم ان الرواية عنه
تعديل له قوله لان العدل لا يروي الا عن العدل قلنا لا نسلم بل قد يروي عن غير العدل اذ ربما سئل
عن احد فجرح او سوقف او يحتمل ان تعذر فسق لم يطلع هو عليه اعترض عليه بشرة اخرى وقيل ان
ترك العدل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اسناد للخبر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم واسناد
الخبر الى الرسول عليه السلام يقتضي صدقه فيما اسنده والا لم يكن عدلا واذا كان صادقا فيه كان الخبر في
الواقع مسندا الى الرسول عليه السلام فكان مقبولا قلنا في الجواب عنه لا نسلم ان اسناد
العدل الخبر الى رسول الله عليه افضل الصلاة والسلام يقتضي صدقه فيه بل غايته يقتضي سماعه من غيره لجواز
انه انما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه سمع من غيره وانه كان يقول هكذا اعترض عليه ثالثا قيل
ان الصحابة ارسلوا لان ابا هريرة روى عن الرسول مرسلا من اصبح جنبا فلا صوم له وقبلت روايته
اذ لم ينكر عليه احد فدل ذلك على ان الخبر المرسل مقبول قلنا في الجواب عنه ان ارسال الصحابي
انما صار مقبولا لظن سماعه من الرسول لكونه صحابيا والعمل بالظن واجب وفيه نظر فان ابا
هريرة لما روى ذلك قبلوا منه حتى اسنده الى الفضل ابن عباس فالمقبول ح يكون مسندا
لا مرسلا وايضا لو كان مقبولا لما صح صوم الجنب وقد صح اجماعا قال فرعان الاول المرسل
يقبل اذا تاكد بقول الصحابي او فتوى اكثر اهل العلم الثاني ان ارسل ثم اسند قبل وقيل لا لان
اهماله يدل على الضعف اقول هذان البحثان فرعان على عدم قبول الخبر المرسل البحث الاول قال الشافعي

لا اقبل الخبر المرسل الا اذا تاكد بقول صحابي او تاكد بفتوى اكثر اهل العلم او تاكد بارسال راو
آخر وعلم ان رجال احدهما غير رجال الآخر او علم انه لا يروي الا عن عدل كمراسيل سعيد ابن المسيب
لاني اعتبرتها فوجدتها مسانيد والمصنف اقتصر من اسباب التاكيد على الاولين ولم يذكر
الرابع لان الرابع عند الشافعي مسند تحقيقا والكلام في المرسل ولا الثالث لان لاعتراض الحنفية
عليه وهو ان العلم بعدالة الاصل ان لم يكن من شرائط قبول الخبر وجب قبول المرسل كيف ما كان لوجود
المقتضي لقبوله وهو عدالة الراوي وانتفاء المانع من قبوله وهو اشتراط العلم بعدالة الاصل
وان كان شرطا لزم ان لا يقبل الخبر الذي اجتمع عليه ارسالان لانتفاء شرط قبوله وهو العلم
بعدالة الاصل قوي فما اجاب به عنه في المحصول وهو انه اذا تاكد بارسال آخر قوي الظن بصدق
الراوي فلهذا انقلب ضعيف لكون شرط القبول منتفيا ح البحث الثاني ان الراوي اذا
ارسل خبرا مرة ثم اسنده اخرى قبل ارساله لانا نايده باسناده تغلب ظن صدقه وقيل لا يقبل
لان اهماله ذكر الرواة يدل على ضعف في روايته اما الضعف رجاله او لنوع من التدليس فيه
قال المسئلة الرابعة يجوز نقل الخبر بالمعنى خلافا لابن سيرين لنا ان الترجمة بالفارسية جائزة
فبالعربية اولى قيل يؤدي الى طمس الحديث قلنا لما تطابقا لم يكن ذلك اقول المسئلة الرابعة
في جواز نقل الخبر بالمعنى عند الحسن البصري وابي حنيفة واكثر الائمة خلافا لابن سيرين وبعض المحدثين
وانما قال من قال بجوازه بشرطين احدهما افادة الترجمة معنى الاصل بلا زيادة ونقصان والا
لم يكن معناه والثاني مساواتها في الجلاء والخفاء لان الشارع قد يخاطب بالجلي وقد يخاطب بالمتشابه
لاسرار يعلمها الله فلا يجوز تغييرها عن وضعها وعلم من هذا وجوب كون المترجم من اهل العربية
دليلنا على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم واذا جاز الترجمة بالفارسية فبالعربية اولى
لان التفاوت بين العربية وترجمتها اقل مما بينها وبين العجمية ولذلك ظاهر اعترض عليه وقيل
نقل الخبر بالمعنى يودي الى طمس الحديث لانه لما جاز للراوي تبديل لفظ الرسول بلفظه جاز للراوي الثاني
بالطريق الاولى تبديل اللفظ الذي سمعه منه بلفظ نفسه وكذا في الطبقة الثالثة والرابعة وذلك يفضي

المجلس الكلام الاول لان الانسان وان اجتهد في تطبيق الترجمة لكن لا ينفك عن تفاوت وان قل
فاذا توالت هذه التفاوتات لم يبق بين الكلام الاول والآخر مناسبة اصلا واذا ادى الى المجلس الحديث
لا يجوز ومما يؤكد عدم جواز الترجمة قوله عليه السلام رحم الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما
سمعها فلو لم ينقل بذلك اللفظ المسموع لم يكن مؤديا كما سمعه فلذلك الجواب عنه انا اشترطنا
في نقل المعنى تطابق الترجمة والاصل في الجلاء والخفاء وتادية المعنى من غير تفاوت بينهما لم يكن
النقل بمثله الحديث ويكون ناقل الخبر بالمعنى مؤديا له كما سمعه فان من ادى كلام غيره بمعنى كلام يصح
ان يوصف بانه ادى كما سمعه وان اختلفت الالفاظ قال المسئلة الخامسة اذا زاد احد الرواة وتعدد
المجلس قبلت الرواية وكذا ان اتحد وجاز الذهول لم يقبل وان تغير الاعراب مثل في اربعين شاة
شاة او بنصف شاة طلب الترجيح فان زاد مرة وحذف اخرى فالاعتبار بكثرة المرات اقول
المسئلة الخامسة في اختلاف رواة خبر واحد بالزيادة والنقصان فنقول اذا اتفقت الرواة
على رواية خبر واحد ونقله احدهم زيادة دون آخرين فان تعدد مجلس سماع ذلك الخبر من الرسول
قبلت تلك الزيادة لان عدالة الراوي تقتضي قبولها وسكوت الآخرين عن تلك الزيادة
لا تقدح في رواية تلك الزيادة لجواز ان يكون الرسول عليه السلام ذكر الزيادة في مجلس دون مجلس
وان اتحد المجلس فان جاز على الآخرين الذهول عما ضبط راوي الزيادة بان كانوا قليلين ومنعهم مانع
من الضبط ولم يغير الزيادة اعراب الباقي كما اذا روى احدهما في اربعين شاة شاة وروى الآخر
في اربعين شاة شاة تامة فكذا تقبل لان عدالة راوي الزيادة تقتضي قبول خبره واسكات الآخر
عن روايتها لا تقدح فيه لاحتمال ان يعرض لهم حال ذكر الرسول عليه السلام تلك الزيادة مانع
من ضبطها كالعطاس او سهو او فكر او اشتغال قلب بحزن او قلب بدخول انسان او
غيره واستبعاده كون عروضها لراوي الزيادة وسببا لزيادته سهوا لان ذهول الانسان
بما سمعه اكثر من توهمه سماع ما لم يسمعه وان لم يجز على الآخرين من الرواة الذهول بان كانوا كثيرين
ولا مانع لهم من الضبط او كانت الزيادة مغيرة للاعراب كما اذا روى احدهما في اربعين شاة شاة بالرفع

والآخر

والآخر روى نصف شاة بالجر لم يقبل تلك الزيادة اما في صورة عدم الذهول فلانهم لما كانوا اهلا للضبط
غيره اهلين استبعد غفلتهم عن تلك الزيادة فيحمل امر راويها على انه سمعها من غير النبي صلى الله
عليه وسلم وظن انه سمعها منه اذ لا يمكن حمله على زيادة قصدا لانه ينافي عدالته واما في صورة تغير
الاعراب فلان الرفع ضد الجر فتتعارض الروايتان فلا تقبل تلك الزيادة الا بمرجح خلافا لابي عبد الله
البصري والباشا بقوله طلب الترجيح هذا اذا كان راوي الخبر مع الزيادة غير راويه بدونها كما اذا
كان راوي الخبر مع الزيادة غير راويه بدونها فاما اذا كان راوي الزيادة هو الذي يرويه دونها
فزادها مرة وحذفها اخرى فالاعتبار بكثرة مرات الرواية حتى لو كانت مرات الرواية بالزيادة
اكثر من مرات الرواية بدونها قبلت وان كان بالعكس لم تقبل وعليها ان حمل السهو على ما هو الاقل
اولى هذا تقرير ما في الكتاب لكن لا يعلم منه حكم تساوي مرات كل منهما والامام ذكر في المحصول
تفصيلا وهو ان الراوي ان اسند الزيادة وعدمها الى مجلسين قبلت الزيادة سواء غيرت الباقي او لم
تغيره لما عرفت من جواز ذكر الزيادة في احد المجلسين فقط وان اسندهما الى مجلس واحد
فالزيادة ان كانت مغيرة للاعراب تعارضت روايتاه كما تعارضتا من راويين واحتاجت الى
طلب الترجيح وان لم تغير الاعراب فان كانت مرات الامساك عن الزيادة اكثر لم تقبل لان الاقل
احرى بالسهو اللهم الا ان يقول سهوت في تلك المرات وتذكرت في هذه المرة وان كانت على
العكس قبلت لذلك وان تساويا قبلت ايضا لما بينا ان المغفول عنه بالسهو اكثر من المسموع بالسهو
اكثر من المسموع بالسهو والله اعلم قال الكتاب الثالث في الاجماع وهو اتفاق اهل الحل والعقد
من امة محمد صلى الله عليه وسلم على امر من الامور وفيه ثلثة ابواب اقول الكتاب الثالث من الكتب
السبعة التي ذكر هذا المختصر عليها في مباحث الاجماع والاجماع لغة يطلق على معنيين احدهما العزم
قال الله تعالى فاجمعوا امركم وقال عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل وثانيهما الاتفاق من
قولهم اجمعوا اي صاروا ذوي جمع كما يقال البن الرجل واتمر اذا صار ذا لبن وذا تمر واصطلاحا عبارة
عما ذكره وكانه ماخوذ من المعنى الثاني وهو اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وسلم على امر

اعرابه

من الامور والمراد بالاتفاق التوافق اما في القول او في الفعل او في الاعتقاد والمراد باهل الحل
والعقد المجتهدون في الاحكام الشرعية الموجودون في عصر واحد فالاتفاق كالجنس يندرج فيه اتفاق
هذه الامة واتفاق غيرهم وقوله اهل الحل يخرج العوام فانه لا اعتداد بقولهم ويعتبر الاجماع بدونهم
وقوله من امة محمد يخرج اتفاق سائر الملل والديانات على ما يسنح لهم وقوله على امر من الامور
متناول للعقليات والشرعيات واللغويات من الاحكام في النفي والاثبات وفي هذا الكتاب
ثلثة ابواب اذ البحث فيه اما ان يكون عن كونه حجة او عن اقسامه او عن شرائطه فافرد لكل منها بابا
قال الباب الاول في بيان كونه حجة وفيه مسائل الاولى قيل محال كاجماع الناس في وقت
واحد على ماكول واحد واجيب بان الدواعي مختلفة ثم وقيل يتعذر الوقوف عليه لانتشارهم وجواز
خفاء واحد وخموله وكذبه خوفا او رجوعا قبل فتوى الاخر واجيب بانه لا يتعذر في ايام الصحابة
فانهم كانوا محصورين قليلين اقول الباب الاول من الابواب الثلثة التي رتب هذا الكتاب عليها
في بيان كون الاجماع حجة في الشرع وفي هذا الباب مسائل المسئلة الاولى في جواز انعقاد الاجماع
وجواز العلم به وانما قدم هذه المسئلة لكونها مقدمة في حجية الاجماع لان الاجماع لو لم يجز انعقاده
او جاز ولكن لا يمكن الوقوف عليه لم يمكن التمسك به اذا عرفت هذا فنقول اعترض على جواز انعقاد
الاجماع وقيل انعقاده كجمع العظيم على الحكم الواحد الذي لا يعلم ضرورة في بديهة كان اجماع الناس في
وقت واحد على ماكول واحد محال ضرورة واجيب بان الفرق بين الامرين ظاهر وذلك لان دواعي
الناس في الماكول الواحد مختلفة بحسب اختلاف الطبائع والامزجة واحتمال الامارات بالنسبة
اليه متساوية لا رجحان لاحدها على الاخرى واما الحكم الواحد فلا يختلف فيه الدواعي بحسب الطبائع
والامزجة ويظهر فيه الرجحان للامارة فجاز اجتماعهم على ذلك بسبب تلك الامارة وفيه
نظر ثم لما سلموا جواز انعقاد الاجماع اعترضوا على جواز العلم به وقالوا يتعذر الوقوف عليه لان
العلم باجماع المجتهدين على امر لا يمكن الا بعد معرفتهم وبعد معرفة ان كلا منهم افتى بذلك الحكم بحسب
الاعتقاد عن صميم قلبه وبعد معرفة انهم اجمعوا على ذلك ولكن معرفة هذه الامور متعذرة اما معرفتهم

فلاحتمالات ثلثة لانتشار المجتهدين في مشارق الارض ومغاربها ومع تتبع عرفانهم فان علماء الشرق
لا يعرفون علماء الغرب وبالعكس وجواز خفاء واحد منهم في مطمورة لانه لاحد به وجواز خمول واحد
منهم بان يكون مجهول النسب نازل الرتبة لا يعرفه احد واما معرفة ان كلا منهم افتى بذلك الحكم عن
صميم القلب فمتعذر لجواز كذب واحد منهم في فتواه خوفا من الظلمة او من مجتهد عظيم النسب افتى بذلك
واما معرفة انهم اجمعوا على ذلك فمتعذر ايضا لجواز رجوع واحد منهم عن فتواه قبل فتوى الاخر
وبيانه انا لو فرضنا ان الامة انقسمت الى قسمين واحد القسمين افتى بحكم والاخر افتى بنقيضه ثم انقلب
المثبت نافيا والنافي مثبتا فعلى هذا التقدير قد افتى كل منهم بكل من الحكمين لكن لما لم يجتمعوا على واحد
منهما لم يحصل الاجماع واجيب عن هذا الاعتراض بانه لا تعذر للوقوف على الاجماع في ايام الصحابة
لاندفاع هذه الاحتمالات ثمة فان اهل الحل والعقد من الصحابة كانوا محصورين قليلين فلم يتعذر
معرفتهم وهذا القدر لا يكفي في معرفة اجماعهم بل لابد من بيان انهم كانوا مشهورين وان قوة دينهم
منعتهم من الفتوى على خلاف معتقدهم وان الرجوع منهم عن فتوى قبل فتوى الاخر لو وقع لاشتهر
فان مع جواز معرفتهم لو جاز وقوع سائر الاحتمالات المذكورة لتعذر الوقوف ايضا على اجماعهم ولكن
ظاهر قال الثانية انه حجة خلافا للنظام والشيعة والخوارج لنا وجوه الاول انه تعالى جمع بين مشاقة
الرسول ومتابعة غير سبيل المؤمنين في الوعيد حيث قال ومن يشاقق الرسول الاية فتكون محرمة
فيجب اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما قيل رتب الوعيد على الكل قلنا بل على كل واحد والا لغا ذكر المخالفة
قيل الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف قلنا لا وان سلم لم يضر لان الهدى دليل التوحيد والنبوة
قيل لا يوجب تحريم كل ما غاير قلنا يقتضي لجواز الاستثناء قيل السبيل دليل الاجماع قلنا حمله على الاجماع
اولى لعمومه قيل يجب اتباعهم فيما صاروا به مؤمنين قلنا حينئذ يكون المخالفة المشاقة قيل يترك الاتباع واتسا
قلنا الترك غير سبيلهم قيل لا يجب اتباعهم في فعل المباح قلنا كاتباع الرسول قيل المجموعون اتبعوا
الدليل قلنا خص فيه قيل كل المؤمنين الموجودين الى يوم القيمة قلنا بل في كل عصر لان المقصود العمل
ولا عمل يوم القيمة اقول المسئلة الثانية في ان اجماع امة محمد صلى الله عليه وسلم حجة خلافا للنظام والشيعة

الجواب عن شبهتهم الموردة فيه

والخوارج لنا على كون الاجماع حجة وجهان الوجه الاول هو ان الله سبحانه وتعالى جمع بين مشاقة
الرسول التي هي حرام وبين اتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد حيث قال ومن يشاقق الرسول من بعد ما ويتبع غير سبيل المؤمنين
تبين له الهدى نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فيكون متابعة غير سبيل المؤمنين محرمة اذ لو كان
اتباع غير سبيلهم مباحا لما جمع بينه وبين المحظور اعني مشاقة الرسول في ترتب الوعيد عليه واذا كان كذلك
فثبت ان متابعة غير سبيل المؤمنين محظورة ومتابعة غير سبيل المؤمنين عبارة عن متابعة قول او فتوى
يخالف قولهم وفتويهم واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين محظورا يجب اتباع سبيل المؤمنين اي يجب متابعة
قولهم وفتويهم اذ لا مخرج عنهما اي لا خروج عن النقيضين واذا وجب متابعة قولهم وفتويهم يكون اجماعهم حجة
اذ لا نعني بحجية الاجماع سوى هذا اعترض على هذا الدليل وقيل عليه انه تعالى رتب الوعيد على الكل اعني
على المجموع المركب من مشاقة الرسول ومخالفة سبيل المؤمنين للعطف بالواو التي هي للجمع المطلق
وح لا يلزم حرمة مخالفة سبيل المؤمنين اذ لا يلزم من حرمة المجموع حرمة كل واحد من اجزائه قلنا في
الجواب عنه لا نسلم ان الوعيد مترتب على المجموع المركب من المشاقة ومخالفة سبيلهم بل الوعيد مترتب
على كل واحد منهما والا لغى ذكر المخالفة اي لو لم يكن الوعيد مترتبا على كل واحد منهما يلزم ان يكون ذكر مخالفة
سبيل المؤمنين لغوا لان المشاقة وحدها مستقلة في اقتضائها ترتب الوعيد عليها واللغو في كلام
الله سبحانه وتعالى قبيح فيكون الوعيد مترتبا على كل واحد منهما فيكون مخالفة سبيل المؤمنين ايضا مستقلة
في ترتب الوعيد عليها فيكون حراما ايضا وهو المطلوب قيل عليه سلمنا ان الوعيد مترتب على كل منهما لكن
لا يلزم من ذلك ان يكون مخالفة سبيل المؤمنين حراما مطلقا لانها معطوفة على المشاقة والمشاقة
مشروطة بتبين الهدى فيكون المخالفة ايضا مشروطة بذلك اذ الشرط في المعطوف عليه شرط
في المعطوف لما تقرر ان المعطوف في حكم المعطوف عليه واذا كان كذلك لم يكن للاجماع فائدة اذ اللام في
الهدى للاستغراق فيلزم ان لا يحصل التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين الا عند تبين جميع انواع الهدى
ومن جملة انواع الهدى ذلك الدليل الذي لاجله ذهب اهل الاجماع الى ذلك الحكم وعلى هذا التقدير فالحجة ذلك الدليل
لا الاجماع فلا يكون الاجماع حجة قلنا في الجواب عنه لا نسلم ان ما هو شرط في المعطوف عليه فحذاء لان المعطوف

ان ما هو شرط في المعطوف عليه
شرطا في المعطوف وانما
في حكم المعطوف

في حكم المعطوف عليه في الحكم الذي يكون الاعراب لاجله واما في جميع الاحكام فممنوع وان سلم
ان الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف لم يضر ذلك ولم يقدح في غرضنا لان الهدى المذكور
في الاية انما المراد به دليل التوحيد ودليل النبوة لا دلايل مسايل الفروع والا لم يكن للشافعي
عهده عليه السلام حراما لانه لم يحصل في عهده جميع دلايل الفروع فيكون الشرط في حرمة المشاقة
ذلك دون دلايل مسايل الفروع فيكون حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين مشروطة بذلك وح لا يلزم
من ذلك ان لا يكون الاجماع حجة قيل سلمنا ان ما ذكرتم يقتضي حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين لكن
الاية لا توجب الا حرمة بعض ما صدق تغاير سبيل المؤمنين ولا يوجب تحريم كل ما غاير سبيلهم لان
لفظ الغير لفظ مفرد فلا يفيد العموم واذا كان كذلك لم يلزم كون الاجماع حجة لجواز ان يكون المراد
بعض ما يغاير سبيل المؤمنين هو الكفر وتكذيب الرسول والدليل على ان المراد به ما ذكرنا ان
الاية نزلت في رجل ارتد وهذا يدل على ان الغرض فيها المنع من الكفر قلنا في الجواب عنه ان قوله
ويتبع غير سبيل المؤمنين يقتضي تحريم كل ما غاير سبيلهم فان لفظ الغير وان كان مفردا لكنه عام لجواز
الاستثناء منه لان القايل اذا قال من دخل غير داري ضربته فهم منه العموم بدليل صحة الاستثناء لكل
واحد من الدور المغايرة لداره والاصح الاستثناء يكون عاما لما عرفت من ان جواز الاستثناء معيار العموم
واما نزول الاية في رجل ارتد فلا يقتضي التخصيص لما عرفت ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب قيل
سلمنا ان ويتبع غير سبيل المؤمنين يقتضي حرمة كل ما غاير سبيل المؤمنين لكن المراد من السبيل
دليل اهل الاجماع اذ السبيل حقيقة الطريق الذي يحصل فيه المشي وهو غير مراد اتفاقا فلا بد من حمله
الى المجاز فاما ان يكون المراد به نفس الاجماع او الدليل الذي عنه الاجماع والثاني اولى لان بين الدليل الذي يدل
على ثبوت الحكم وبين الطريق الذي يحصل فيه المشي مشابهة فانه كما ان الحركة البدنية في الطريق توصل البدن
الى المطلوب فكذا الحركة الذهنية في مقدمات ذلك الدليل موصلة للذهن الى المطلوب والمشابهة
احدى جهات حسن المجاز واذا كان كذلك كانت الاية دالة على حرمة مخالفة الاستدلال بدليل
الاجماع لا على حرمة مخالفة الاجماع فلا يكون الاجماع حجة قلنا لو كان المراد من السبيل دليل الاجماع

مانه
ومدلول
غيره
لازم
معيار
المسلوك
بعه

ووليه قال الله وقول الرسول فيجب مخالفة الدليل مخالفة قول الله وقول رسوله وتلك نفس مشاقة
الرسول فيلزم التكرار والاصل عدمه واما لو كان المراد نفس الاجماع فلا يلزم ذلك وقد يطلق لفظ السبيل
ويراد به ما يختاره الانسان لنفسه من قول او فعل لقوله تعالى قل هذه سبيلي قال الخنجي وانا اقول ان
يقول قد لا يكون مخالفة دليل الاجماع مشاقة الرسول حيث يكون دليله القياس او آية عامة او سنة
غير قطعية فحرمتها لا توجب التكرار وفيه نظر فان مخالفة الآية سواء كانت عامة او خاصة ومخالفة
السنة مشاقة للرسول وذلك ظاهر واما مخالفة القياس فراجعة الى مخالفة دليله الذي هو الآية
قيل سلمنا ان اتباع غير سبيل المؤمنين حرام لكن لا يلزم من ذلك وجوب اتباع سبيلهم حتى يكون الاجماع ع
حجة وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن بينهما واسطة لكن بينهما واسطة وذلك بان يترك الاتباع لعدم
سواء كان اتباع سبيلهم او اتباع غير سبيلهم فانه واسطة بينهما قلنا في الجواب عنه ترك متابعة سبيل
المؤمنين غير سبيلهم فمن ترك متابعة سبيلهم فقد اتبع غير سبيلهم واتباع غير سبيلهم حرام بالآية فترك
متابعة سبيلهم يكون ايضا حراما وهو المطلوب قيل لفظ السبيل غير عام اذ لو كان عاما لوجب
اتباع كل سبيل المؤمنين ولو وجب اتباع كل سبيل المؤمنين لوجب اتباعهم في فعل المباح اذا
اتفقوا على فعله لكن لا يجب اتباعهم في فعل المباح والا لكن شيا كما اذن لا يجب اتباع كل سبيلهم
فالواجب اتباع سبيلهم كالايمان فلا يلزم حجية الاجماع قلنا في الجواب عنه ان اتباع المؤمنين
في الوجوب كاتباع الرسول فيه اعني ان وجوب متابعة المؤمنين كوجوب متابعة الرسول
ولهذا عطف حرمة احدهما على حرمة الآخر في الآية وكما خص عنه وجوب متابعة الرسول فعل
المباح فكذا خص وجوب متابعتهم فيبقى الدليل حجة فيما عداه فان قيل لو وجب اتباع كل سبيل
المؤمنين لوجب اثبات الحكم المجمع عليه بالدليل الذي تمسك به اهل الاجماع لان المجمعين اثبتوا
الحكم المجمع عليه بالدليل المذكور واثبات الحكم بذلك الدليل من جملة سبيلهم واذا وجب اثبات الحكم
المجمع عليه بالدليل فالحجة انما تكون ذلك الدليل لا الاجماع فلا يكون الاجماع حجة قلنا في الجواب عنه
ان قوله تعالى ومن يشاقق الرسول الآية اقتضى ذلك الا انه خص في وجوب الاستدلال باي جاز

مخالفة للسنة ح

بعضهم

اثبتوا

مخصوصا بان خص منه وجوب الاستدلال بذلك الدليل قيل اتباع سبيل المؤمنين اتباع سبيل كلهم
لان لفظ المؤمنين جمع محلى بالالف واللام فيكون عاما كما مر لكن اتباع سبيل كل المؤمنين ممتنع لان كل المؤ
من الذين يوجدون الى يوم القيمة ما ساعهم مستحيل قطعا واذا كان محالا لا يكون واجبا والا يلزم وقوع
التكليف بالمحال قلنا في الجواب لا نسلم استحالة اتباع سبيل المؤمنين وانما يلزم ذلك ان لو كان المراد من لفظ
المؤمنين كل المؤمنين الموجودين الى يوم القيمة وليس كذلك بل المراد منه كل المؤمنين الموجودين في كل عصر
واتباع سبيلهم غير ممتنع والدليل على ان المراد بما ذكرنا لا الموجودين الى يوم القيمة هو ان المقصود من
الاجماع هو العمل بمقتضاه والعمل في القيمة قال الشارح قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا عللهم
فيجب عصمتهم عن الخطا قولا وفعلا كبيرة وصغيرة بخلاف تعديلنا اقول الوجه الثاني من الوجهين الدالين
على ان الاجماع حجة قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس الآية فانه تعالى عدل
امة محمد عليه السلام لانه تعالى اخبر عن كونهم وسطا والوسط من كل شيء اعدله نقلا عن ائمة اللغة قال
الجوهري في الصحاح معنى قوله تعالى جعلناكم امة وسطا اي عدلا واذا كان الوسط هو الاعدل فاخباره
بكونهم وسطا تعديلهم ووصفهم بكونهم اعدل الامم فيجب عصمتهم عن الخطا قولا وفعلا صغيرة وكبيرة
اذ الاعدل من جميع الامم هو المعصوم واذا ثبتت عصمتهم وجب ان يكون قولهم وفعلهم حجة وهو المطلوب
قوله بخلاف تعديلنا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال تعديل احد لا يوجب عصمته
عن انواع الخطاء كما لو عدلنا شخصا والجواب ان تعديل الله سبحانه وتعالى عالم بالسرائر والعلانية
فلو عدل شخصا كان معصوما اما لو عدلنا فلا يلزم ذلك لانا لا نعلم خطاياه الخفية وانه تعالى يعلم ان
لذا الوجه مخرج عن السؤال والجواب قال قيل العدالة فعل العبد والوسط فعل الله تعالى قيل عدول وقت
الشهادة فلتنتج السرية لم فان الكل يكونون كذلك الشارح ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يجتمع امتي
على خطاء ونظائرها فانها وان لم تتواتر آحادها لكن المشترك بينها متواتر اقول اعترض على هذا الدليل
وقيل عليه العدالة لكونها عبارة عن فعل الواجبات واجتناب المحرمات فعل العبد والوسط لكونه
مجعولا لله تعالى لقوله جعلناكم امة وسطا فعل الله تعالى فلا يكون العدالة عبارة عن الوسط فلا يكون

مبين

ب

نا

بخلاف تعديلنا فان الله تعالى عدلهم

جعلهم وسطا عبارة عن تعديلهم او المعتدل لا يجعل العدل عدلا بل يخبر عن حاله قلنا الجواب يكون العدالة
فعل العبد لا ينافي كونها وسطا لان فعل العبد فعل الله لا ينافي كتب الكلامية وكان الوسط مجعول له فكذلك
العدالة فعل له فان قلت لا يلزم من عدالتهم عصمتهم عن الخطا بل ارتكاب الصغيرة لا ينافي العدالة وح يحتمل
ان يكون ما اجمعوا عليه من الصغائر خطا لا ينافي العدالة قلت الاصرار مناف والمجمعون مصرون
علي ما اجمعوا عليه قيل علمنا عصمتهم عن انواع الخطا لكن الله تعالي انما وصفهم بالعدالة ليكونوا شهداء
علي الناس كما نطقت به الاية ومعلوم ان هذه الشهادة في الاخرة فهم عدول وقت الشهادة لان عدالة
الشاهد انما تعتبر حال الاداء لا حال التحمل وح لا يلزم من كونهم معصومين في الاخرة كونهم معصومين في
الدنيا حتي يكون اتفاقهم حجة قلنا ح لا مزية لامته عليه السلام علي غيرهم في هذه الفضيلة التي خصهم الله
تعالي بها لان الكل كذلك اذ جميع الامم عدول في الاخرة لا سيما بعد ارتكاب الخطا ح لكن المزية حاصلة
لان الله تعالي انما وصفهم بالعدالة لتعظيمهم وتمييزهم من سائر الامم واذا كان كذلك وجب عدالتهم
في الدنيا قال الامام في المحصول لو كان المراد بصيرورتهم عدولا في الاخرة لوجب ان يقول سنجعلكم
امة وسطا وفيه نظر لان الامر الواجب الوقوع في حكم الواقع قال والشيعة عولوا عليه لاشتماله
علي قول الامام المعصوم اقول الاجماع عند الشيعة حجة بعد تحققه لكن ليس حجة من حيث
هو اجماع بل لكونه مشتملا علي قول الامام المعصوم اذ عندهم ان زمان التكليف لا يخلو عن
امام معصوم وقد بينا وجه تمسكهم في ذلك في شرح الطوالع وح فالاجماع مشتمل علي
قوله اذ هو قول كل الامة وهو من الامة بل سيد الامة ورئيسهم وقول الامام المعصوم حجة والا لم يكن
معصوما فالشيعة انما عولوا علي الاجماع لاشتماله علي قول الامام المعصوم لا لكونه حجة من حيث هو
قال المسئلة الثالثة قال مالك اجماع اهل المدينة حجة لقوله عليه السلام ان المدينة لتنفي خبثها
وهو ضعيف اقول المسئلة الثالثة في ان اجماع اهل المدينة وحدها حجة ام لا فقال مالك اجماع
اهل المدينة وحدها حجة لقوله عليه السلام ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء
خبث فكان منفيا عنهم وهو ضعيف لانا لا نسلم ان الخطا الاجتهادي خبث والا لكان المجتهد المخطي

اجر قال الخنجي واحتج الجمهور بان الوارد الدال علي كون الاجماع حجة لفظ المؤمنين كما في قوله تعالي ويتبع
غير سبيل المؤمنين ولفظ الامة كما في قوله عليه السلام لا تجتمع امتي علي الضلالة وهذان اللفظان لا يتناولان
حجية اتفاقهم اي اهل المدينة دون غيرهم ثم قال قيل هذا ضعيف لانه لا يلزم من عدم دلالة هذين اللفظين علي حجية
اتفاقهم دلالة علي عدم الحجية لجواز ان يكون ثمه دليل اخر علي حجية اتفاقهم فهو ممنوع اذ الاصل عدم دليل
اخر وبمجرد امكان دليل اخر لا يثبت حجية اجماع اهل المدينة وفيما قاله الخنجي نظر اذ القائل بحجية اجماع
اهل المدينة تقرر السوال هكذا لا يلزم من عدم دلالة هذين اللفظين علي حجية اجماع اهل المدينة عدم
الحجية وانما يلزم ان لو لم يكن هناك دليل دال علي حجيته لكن معنا دليل دال عليه وهو الحديث الدال
علي نفي الخبث اعني الخطا عنهم وح فالتمسك بان الاصل عدم ذلك الدليل باطل ثم قال ولعل الضعف المشار
اليه ان الحديث ورد في جماعة كرهوا الاقامة بالمدينة وهذه قرينة مانعة عن الحمل علي نفي الخطا الحق
هذه العبارة مشعرة بان بيان الضعف من مخترعاته وليس كذلك فان الامام ذكره في المحصول علي طريق
الايراد علي اصل الدليل واجاب عنه بهذه العبارة قلت تقييد المطلق خلاف الاصل قال الفاضل المراغي و
يحتمل ان يكون وجه الضعف هو ان قوله عليه السلام تنفي الخبث لا يقتضي الدوام فلا يجب ان يكون
الخبث منفيا عنها دائما فلا يجب كون اجماعهم حجة واقول لو صح ما ذكره لوجب ان يكون التمسك بالاية
المشار اليها وبقوله عليه السلام لا تجتمع امتي علي الضلالة ضعيفا ايضا لان الاولين لا يقتضيان الدوام فلا
يجب حرمة المشاقة دائما ولا عدم اجتماع الامة علي الضلالة كذلك فلا يجب كون اجماع الامة حجة
لكن التمسك بالاية والخبر المذكورين من اقوي الدلايل علي حجية الاجماع بل عند الاكثر ان دليل حجية الاجماع
منحصر فيهما قال الرابعة قالت الشيعة اجماع العترة حجة لقوله تعالي انما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس اهل البيت وهم علي وفاطمة وابناهما رضوان الله عليهم لانها لما نزلت هذه الاية لف عليه السلام
عليهم كساء وقال هولاء اهل بيتي ولقوله اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا الكتاب وعترتي اقول
المسئلة الرابعة في ان اجماع عترة الرسول اي اجماع علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام
حجة ام لا فقالت الامامية والزيدية من الشيعة ان اجماع العترة وحدهم حجة خلافا للباقين من

الائمة وانما ذهبت الشيعة الى ذلك للاية والحديث اما الاية فقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطا رجس فيجب ان يكون اهل البيت مطهرين عنه واهل البيت علي
وفاطمة وابناها الحسن والحسين رضوان الله عليهم اجمعين لانه لما نزلت هذه الاية لف رسول الله صلى الله عليه
وسلم كساء وقال هولاء اهل بيتي فيكون اجماع العترة مبرا عن الخطا فيكون حجة هو المطلوب واعترض عليه
الامام في المحصول وقال ان ظاهر الاية يتناول الازواج وتذكير ضمير الخطاب في قوله عنكم وفي قوله
ليطهركم لا يمنع ارادتهن بالخطاب وانما يمنع من القصر عليهن فالاية لا تدل على ان اجماعهم بدون الازواج
حجة واما لف الكساء عليهم وقوله هولاء اهل بيتي فيقتضي الحصر فيهم وان سلم فيعارض بما روي عن ام
سلمة انها قالت قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم الست من اهل البيت فقال بلى ان شاء الله تعالى
ان الشيعة يروون هذا الحديث هكذا انه لما نزلت هذه الاية جللهم بعباءة خيبرية ثم قال اللهم هولاء اهل
بيتي فاذهب الرجس عنهم وطهرهم تطهيرا فقالت ام سلمة يا رسول الله وانا من اهل بيتك فقال
عليه السلام انك على خير ثم قالوا في الجواب عن هذه التشكيك ان ظاهر الاية وان تناول الازواج
لكن لف الكساء عليهم وقوله هولاء اهل بيتي قرينة صارفة للاية عن ظاهرها ومخصصة بالعترة
لان هذه الصيغة صيغة حصر لان المبتدا والخبر اذا كانا معرفتين يفيد الحصر النوعي كما في قولك
انا كفيت مهمك بمعنى وحدي لمن يعتقد انك وزيدا كفيتما مهمه وسمى السكاكي هذا قصر الافراد
وقال يجب فيه ان يكون المخاطب حاكما بالحكمين بصواب وخطا وانت تطلب تحقيق صوابه
ونفي خطائه فتحقق في قصر الافراد حكمه في بعض وهو صوابه وتنفيه عن البعض وهو خطاؤه كما في
ان المخاطب في هذه الاية يحكم حكما مشوبا بصواب وخطا فهو يحكم بان اهل البيت العترة وهو
الصواب والازواج منهم وهو الخطا فذكر النبي صيغة قصر الافراد لتحقيق حكمه في بعض اي العترة
بانهم اهل البيت وهو صوابه وتنفيه عن البعض اي الازواج وهو خطاؤه واما المعارضة بما روي
عن ام سلمة فان كان المروي عنها مرويا على الوجه الذي رواه الشيعة فظاهر بطلانها وان كان كما
رواه غيرهم فكذلك لان النبي لم يحكم بانها من اهل البيت جزما بل علق كونها من اهل البيت

وهو م

اللهم

لها م

المنع

على مشيئة الله تعالى وهي غير معلومة فالمذهب عنهم الرجس من هو من اهل البيت جزما لا من شك
في كونها منهم وفيه نظر واما الحديث فقوله عليه السلام اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله
وعترتي فالنبي صلى الله عليه وسلم لما جعل العترة قرينة الكتاب يجب موافقتهما في الحجية او نقول اجماع
العترة لو كانت محتملة للخطا لكان التمسك بهم ضلالا والحق ان اجماعهم ابعد من الخطا من اجماع غيرهم
لان اهل البيت مهبط الوحي والنبي منهم وفيهم فالخطا عليهم ابعد قال الفاضل المراغي يجب حمل التمسك
على الرواية من الكتاب والعترة جمعا بينها وبين الادلة المانعة لكون اجماعهم حجة وفيه نظر اذ لا معنى
لحمل التمسك بالكتاب على الرواية منه وايضا يلزم ان يكون كل خبر مروي عن العترة حجة وكل
خبر مروي عن سائر الصحابة لا يكون حجة لكن لا يرضى اهل السنة بهذا قال الخامسة قال القاضي ابو
حازم اجماع الخلفاء الاربعة حجة لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
وقيل اجماع الشيخين لقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر اقول المسالة الخامسة في ان اجماع
الخلفاء الاربعة حجة ام لا قال القاضي ابو حازم من الحنفية اجماع الخلفاء الاربعة وحدهم حجة لقوله عليه السلام
عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ فالرسول اوجب اتباع
سنتهم كما اوجب اتباع سنته ولهذا حكم القاضي ابو حازم بخلاف زيد ابن ثابت في توريث ذوي
الارحام وحكم برد اموال حصلت في بيت المال في زمان المعتضد الى ذوي الارحام وقبل المعتضد
فتياه وانفذ قضاءه وقال الفاضل المراغي فيه نظر لان الخلفاء الراشدين عام ولا دلالة له على الحصر
فيهم وفيه نظر لان العرف خصصه بالائمة الاربعة حتى صار علما لهم كامير المومنين لعلي رضي الله عنه ذكره
الراغب في المحاضرات وانت تعلم مما سلف ان اجماع الائمة الاربعة حجة عند الشيعة لا لكونه اجماعا لهم
بل لكونه مشتملا على قول علي رضي الله عنه وقيل اجماع الشيخين حجة لقوله عليه السلام اقتدوا
باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما فالرسول امر بالاقتداء بهما والامر للوجوب فيكون
مخالفتهما حراما ولا نعني بحجية اجماعهم سوى ذلك والجواب ان الحديث موضوع لما بينا في شرح
الطوالع ولو سلم صحته فمعارض بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فانه يدل على

السنة

حجة ثم

لم يعدم

مشترك محترم

برای حسن روابط حود دی باسازمان آب قم بنکات زیر توجه فرمائید

۱ـ برك تشخیص اماکن عمومی هرماه وبقیه اماکن هردوماه یکبار صادر میشود

۲ـ هرساعت ازشبانه روز بکمك مأمورین نیازداشتیدوسیله تلفن ۲۲۹۲۹ یا ۲۲۹۳۰ اطلاع فرمائید .

۳ـ اگرشیری درداخل مستقل چکه میکند فوراً تعمیرفرمائیدتاضمن جلو گیری ازاتلاف آب متضرر نشوید .

۴ـ اگردر موقع مراجعه کنتور نویس درمستقلی بسته باشد مأمور برای هرماه حداقل مصرف‌را تعیین خواهد نمود وچنانچه دونوبت متوالی مأمورین موفق بقرائت کنتور نشوند جریان آب قطع خواهدشد وصل جریان مستلزم پرداخت هزینه وصل مجدد میباشد

۵ـ هیچیك ازمأمورین حق اجازه دریافت وجوه برك تشخیص ویاسایر مطالبات سازمان راندارند ومشترکین هرنوع بدهی خودرا باید بوسیله بانك ملی ایران واریز فرمایند

ازاین نظر سازمان بامأمورینی برای وصول وجه بخانه مشترکین نمیفرستد و چنانچه اشخاصی باین عنوان مراجعه نمودند آنهارا بمأمورین انتظامی معرفی فرمائید

۶ـ هنگام خرید واجاره مستقل مفاصا حساب‌را ازسازمان آب دریافت فرمائید در غیر اینصورت شما مشمول پرداخت بدهی‌های گذشته خواهید بود .

۷ـ تعویض نام پرونده مستلزم ارائه ورونوشت قانونی سندانتقال ملك میباشد

۸ـ چنانچه نام ونشانی وشماره تلفن‌شما تغییر نموده واشتباه باشد درذیل این ورقه مرقوم فرمائید .

نام ________ نام خانوادگی ________

نشانی ________

السلام علیه

وجوب متابعة كل منهم لكنها ليست بواجبة اجماعًا قال في يستدل بالاجماع لما لم يتوقف عليه
لحدوث العالم ووحدة الصانع لا كاثباته اقول المسئلة السادسة في ما يعرف به ما يحكم
ينعقد على الاجماع واي حكم لا ينعقد عليه اذا عرفت هذا فنقول يستدل بالاجماع لحكم لا يتوقف
بيان صحة الاجماع عليه كحدوث العالم فانه يجوز اثباته بالاجماع فان الاجماع غير متوقف او يمكننا علیہ
اثبات الصانع بحدوث الاعراض ثم نعرف صحة النبوة ثم نعرف الاجماع ثم نعرف به حدوث
الاجسام وكوحدة الصانع فانه يجوز اثباتها بالاجماع ايضا فانا قبل العلم بكونه تعالى واحدًا امكننا
ان نعلم صحة الاجماع لا كاثباته تعالى اي لا يمكن اثبات حكم يتوقف عليه الاجماع بالاجماع فان اثباته
تعالى لا يمكن بالاجماع لان الاجماع موقوف على الكتاب والسنة وهما يتوقفان على اثباته
تعالى فلو توقف اثباته تعالى على الاجماع لزم الدور قال الباب الثاني في انواع اقول
الاجماع وفيه مسايل الاولى اذا اختلفوا على قولين فهل لمن بعدهم احداث ثالث والحق الثالث
انه لم يرفع مجمعًا عليه جاز والا فلا مثاله قيل في الجد مع الاخ الميراث للجد وقيل لهما فلا سبيل
الى حرمانه قيل انفقوا على عدم الثالث قلنا كان مشروطًا بعدمه فزال بزواله قيل وارد على
الوحداني قلنا لم يعتبر فيه اجماعًا قيل الطهارة مستلزم تخطئة الاولين واجيب بان المخطئ هو
المختلف فيه واحد وفيه نظر اقول الباب الثاني من الابواب الثلثة في انواع الاجماع اي التي اختلف
في كونها اجماعًا وهي قسمان قسم اخرج من الاجماع وهو منه وقسم ادخل في الاجماع وليس منه
اما القسم الاول فخمسة مذكورة في مسايل خمس المسئلة الاولى في ان اهل العصر الاول اذا
اختلفوا على قولين فهل لمن بعدهم احداث قول ثالث ام لا فالاكثرون منعوه كاهل الظاهر جوزوه الاخیرہ
والحق ان القول الثالث المحدث ان لم يرفع مجمعًا عليه جاز احداثه كفسخ النكاح بالعيوب الخمسة
فان الائمة اختلفوا فيها على قولين فالبعض منهم يقول بانه لا يجوز الفسخ بشيء منها والبعض يقول
بجواز الفسخ بكل منها فالقول بجواز الفسخ ببعضها دون بعض قول ثالث يجوز احداثه لانه
ليس رافعًا لما اجمعوا عليه لموافقته كل من الفريقين في بعض الاراء وان رفع مجمعًا عليه فلا يجوز